UNIVERSITY OF TORONTO DUPL
3 1761 00181278 3

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST SEP 1 5 1922

LGT
P718
Y.W.

Plato

PLATON

VON

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ERSTER BAND

LEBEN UND WERKE

ZWEITE AUFLAGE

164106
18/8/21.

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1920

B
395
W6
1920
Bd.1

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

HERMANN DIELS

ALS ZEUGNIS

FÜNFZIGJÄHRIGER FREUNDSCHAFT.

Im selben Jahre sind wir geboren, vor 50 Jahren zusammen in das Bonner Seminar aufgenommen, 1870 im selben Jahre promoviert, haben die in Bonn geschlossene Verbindung gepflegt, bis wir vor 21 Jahren in Berlin gemeinsam die philologische Abteilung des Institutes für Altertumskunde begründeten, das nun in prächtigen Räumen vereinigt alle Zweige unserer Wissenschaft in vorbildlicher Weise umfaßt. Bis zu unserem Tode werden wir an der Universität und in der Akademie die nächsten Kollegen bleiben. Da ist mir diese Widmung Herzenssache schon aus persönlichen Gründen, von denen man weiter nicht redet.

Aber die Wissenschaft steht über der Person, und da bedeutet diese Widmung mehr. Sie spricht aus, daß wir ganz unabhängig voneinander und in vielem recht verschieden allezeit denselben Zielen zugestrebt haben, auch auf denselben Wegen der Forschung, was man so Methode nennt, mochten wir uns auch zumeist auf verschiedenen Gebieten bewegen. Gerade deshalb ist es mir Bedürfnis zu bekennen, daß ich dieses Buch ohne die Doxographen, die Vorsokratiker, die unvergänglichen Untersuchungen über Physik, Rhetorik, exoterische Schriften des Aristoteles nicht hätte so schreiben können.

Und es liegt noch ein drittes in dieser Widmung, etwas das uns beiden heilig ist; zu dem mich zu bekennen ist mir in dieser Zeit des Weltbrandes ganz besonders Herzenssache: die übernationale Einheit und die Freiheit der Wissenschaft. Diels hat als Sekretär der Berliner Akademie für die Gründung und den Ausbau des Weltbundes der Akademien in hervorragender Weise gewirkt. Ich habe als Sekretär der Göttinger Gesellschaft wenigstens das Kartell der Deutschen Akademien, die Vorbereitung

der Association internationale, mit begründen können; ich darf wohl auch aussprechen, daß ich ganz persönlich die Beziehungen zu den Fachgenossen des Auslandes mit Eifer und Erfolg wie wenige gepflegt habe. Noch 1913 hat man mich in London ausersehen, im Namen aller Akademien, die der Einladung zu dem internationalen Kongresse der historischen Wissenschaften gefolgt waren, das Wort zu führen. Arbeitsgemeinschaften und Freundschaften waren entstanden, deren Verlust ich nie verschmerzen werde, denn, wenn auch in mir die persönlichen Gefühle nicht erloschen sind, ich werde mit den einstigen Freunden nie mehr an demselben Tische sitzen. Aber die Freiheit für alle, überall zu forschen, alle Hilfsmittel zu benutzen, ja sogar auf Beihilfe rechnen zu dürfen, muß sofort mit dem Frieden hergestellt werden, nicht nur auf dem Papiere, sondern ehrlich von den Regierungen und den Personen anerkannt und durchgeführt. In Deutschland ist der Gedanke dieses Weltbundes geboren, aber er war von den Besten überall ehrlich und freudig aufgenommen: er muß sofort mindestens als Ziel wieder aufgenommen werden. Ich glaube, daß es nur ein Gewinn ist, wenn sich die Erneuerung der alten Formen jetzt verbietet, daß aber Wege gangbar sind, auf denen sich praktisch das Wesentliche erreichen läßt.

Die Vertreter der Altertumswissenschaft haben überall in der ersten Reihe gestanden, wo es galt für diesen Weltbund einzutreten. Hatten sie doch schon vorher nach diesen Grundsätzen gelebt, schon als in Rom das Istituto di corrispondenza archeologica bestand, und die kameradschaftliche Tätigkeit der archäologischen Schulen Athens leistete bis zum Kriege dasselbe in höherer Potenz. Wir arbeiten eben alle an der Erforschung jener Kultur, die für alle unsere nationalen, gleichberechtigten, einander ergänzenden Kulturen der gemeinsame Boden ist. Das führt zusammen. Dies Buch hier handelt von Platon und seiner Akademie. Nach dieser nennen wir uns alle: er ist unser aller Archeget. Halten wir ihm die Treue, überwinden wir alle Bitternis, allen Schmerz und allen Groll, wo immer es das Heil dessen gilt, das uns allen gleich heilig sein soll, stehen wir zusammen ein für die Freiheit des Forschens in allen Landen, für die Einheit der Wissenschaft und der Wahrheit, für den Orden des internationalen geistigen Rittertumes, als dessen Glied sich

jeder redliche Akademiker fühlen muß. Auch seiner eigenen nationalen Kultur wird ein jeglicher also am besten dienen.

Endlich muß ich an dieser Stelle noch mehreren danken, die diesem Buche ans Licht geholfen haben. Das ist in erster Stelle die Weidmannsche Buchhandlung. Es ist etwas Großes, daß sie, daß insbesondere Herr Dr. Vollert es gewagt und durchgeführt hat, ein solches Buch in dieser Zeit erscheinen zu lassen: hoffentlich kommt die Reue nicht nach. Auch die Druckerei von Herrn C. Schulze & Co. in Gräfenhainichen hat dies Werk ebenso wie kurz vorher mein Homerbuch so sicher und schnell zu setzen und zu drucken vermocht, daß ich ihr öffentlich danken muß. Mir persönlich haben zwei Damen ganz bedeutende Hilfe geleistet, die aus Schülerinnen zu Mitforschenden auf dem platonischen Gebiete geworden sind. Fräulein Eva Sachs, die durch die endgültige Feststellung der Abfassungszeit des Theaetet einen Angelpunkt der platonischen Chronologie jedem Zweifel entrückt hatte, ist mir eine Treiberin gewesen, und ihre eigene philosophische Forschung hat die meine befruchtet. Fräulein Luise Reinhard, vornehmlich an der platonischen Sprache interessiert, hat mir auf diesem Gebiete mit ihrer Kritik beigestanden und mit hingebender Selbstverleugnung die Last der Korrekturen mit getragen. So gut war's mir noch bei keinem Buche geworden. Auch da hat Platons Geist gewirkt. Wirke er denn weiter.

6. XI. 1918.

Die zweite Auflage hat stilistische Unebenheiten und einige Versehen verbessert, hie und da etwas eingefügt. Kritiken, auf die ich hätte Rücksicht nehmen müssen, habe ich noch nicht gesehen.

15. X. 1919.

Nachwort zu Band II.

Nur wenige Stunden, nachdem ich die Vorrede des ersten Bandes in den Druck gegeben hatte, ist entsetzliche Wahrheit geworden, was ich Weihnachten 1917 nur als eine Möglichkeit aussprach, die jenseits meines Lebens eintreten könnte. Ich habe die Selbstzerstörung, Selbstentmannung meines Volkes erleben müssen. In der Ochlokratie und unter den feigen oder feilen Schmeichlern, die sie in allen Ständen findet, ist für einen alten Mann, der sich seine Preußenehre von keinem Gott und keinem Menschen aus dem Herzen reißen läßt, kein Platz mehr. Er hat nur abzusterben.

Aber das Reich der ewigen Formen, das Platon erschlossen hat, ist unzerstörbar, und ihm dienen wir mit unserer Wissenschaft: in seinen reinen Äther dringen die Miasmen der Verwesung nicht; auch Haß und Neid soll *ἔξω θείου χοροῦ* bleiben Unter dem Zeichen Platons werde ich fechten, solange ich atme. Was der Knabe beim Scheiden seiner lieben Mutter Pforte versprach, wird er halten

οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας
Μούσαις συγκαταμειγνύς
ἀδίσταν συζυγίαν.
ἔτι τοι γέρων ἀοιδὸς
κελαδεῖ Μναμοσύναν.

22. XII. 1918.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Widmung III
1. Umgrenzung der Aufgabe 1

Erstes Buch: Jugend.

2. Heimat und Elternhaus 13
3. Jugenderziehung 41
4. Sokrates und Kritias 93
5. Jugendübermut 124
6. Der Tod des Sokrates 155
7. Verteidigung des Sokrates 180
8. Absage an die Welt 209

Zweites Buch: Mannesjahre.

9. Reise und Heimkehr 241
10. Schulgründung 270
11. Verklärung des Sokrates 322
12. Der Staat der Gerechtigkeit 393
13. Ein glücklicher Sommertag 450
14. Nur noch Lehrer 489

Drittes Buch: Alter.

15. Dion 537
16. Eine Trilogie von Definitionen 557
17. Weltall und Mensch 586
18. Ein letzter Kampf um das Lebensglück 628
19. Dions Tod 643
20. Resignation 654
21. Tod und Unsterblichkeit 705
Register 761

1. Umgrenzung der Aufgabe.

Dieses Buch stellt sich die Aufgabe, Platon, den Menschen und seine Werke, den Lesern nahe zu bringen, dies so vollkommen wie möglich, aber nichts anderes. Es möchte erzielen, daß andere ihn lieben, wie ich ihn liebe, daß er andern für ihr Verhältnis zu dem Ewigen und dem Leben das werde, was er seit den Tagen seines Lebens unzähligen gewesen ist, heute aber, zumal unter uns Deutschen, zu wenigen ist. Daher wende ich mich mit Bedacht nicht nur an die Fachgenossen, sondern suche auch andere auf seine Werke hinzuweisen, die das beste tun müssen; daß in meiner Darstellung ihre Kenntnis dennoch mehr oder weniger vorausgesetzt ist, wird manchmal stören, ließ sich aber nicht vermeiden.

Platon wollte Philosoph sein und die bei ihm lernten zu Philosophen machen, aber das Wort in seinem ursprünglichen Sinne genommen, nur fortgebildet im Sinne des Sokrates. Sie sollen lernen und nimmer müde werden, dasjenige Wissen zu lieben und zu suchen, das nottut, damit sie diesem Wissen gemäß recht handeln und es ihnen dadurch gut geht, was der Hellene beides mit demselben Worte sagt, oder noch schöner hellenisch geredet, damit sie die Eudämonie erringen, den Frieden in der eigenen Seele, ein inneres Glück, das mit dem, was die Menschen Unglück nennen, ganz wohl vereinbar ist. Platon hat das vorbildlich erfahren müssen. Diesen Platon und diese Philosophie zu zeigen, ist meine Aufgabe. Der Weg, den er geht und den er weist, ist die strenge Wissenschaft. Er hat sie in die Welt gebracht, kein anderer als er; wer den Weg nicht gehen kann oder nicht gehen mag, ist kein Philosoph in seinem Sinne und zählt für ihn nicht mit. Trotzdem ist Platon sich bewußt, daß das Allerletzte und Höchste wissenschaftlich unbeweisbar bleibt; das wird also nur angeschaut durch inneres Erleben. Aber auch

dieses Erlebnis ist nur dem beschieden, der den Weg der Wissenschaft, des Philosophen in Platons Sinne, eingeschlagen hat und nimmer von ihm weicht. Auch den Entdecker der Wissenschaft und des „göttlichen Wahnsinns", in dem das gefühlt und geschaut wird, was über die Wissenschaft hinausführt, will ich zeigen. Und erst recht Platon den Dichter, denn als solcher hat er das geschaffen, was noch heute die Seele packt: er wie kein anderer beweist, daß poetische und wissenschaftliche Begabung so zusammengehen können, daß sie einander tragen und heben; daß er zugleich Mathematiker und Dramatiker sein konnte, ist allerdings wohl ohne Parallele. Alles dies ist er aber zusammen, und den Menschen, der in allem derselbe ist, zu zeigen ist die Aufgabe, die freilich kaum je eine Lösung finden kann, die alle befriedigt.

In seinem Alter hat er mehrere Werke geschrieben, die auf den engen Kreis seiner Schule berechnet sind, streng fachwissenschaftlich philosophischen, vorwiegend logischen Inhaltes, kaum noch äußerlich die poetischen Formen seiner Dialoge wahrend. Diese Schriften sind für den Philosophen von Fach vom höchsten Interesse, während er die ganze Dichtung der älteren Schriften als „Einkleidung" abzustreifen pflegt und deren Wert nach dem Gehalte einschätzt, der nach diesem Schmelzprozesse übrig bleibt. Die Stellung des Biographen ist anders. Ich stehe zu diesen letzten Schriften beinahe wie ich mich zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften verhalten würde oder auch wie ich mich zu ihnen verhalte, auch wenn ich keine Biographie Goethes schreibe. Sie lehren mich verstehen, wie Goethe zu der Stellung gelangt ist, die er zu Gott und Welt in der Vollendung seiner Weisheit einnimmt, lehren verstehen, wie seine Künstlerschaft und seine individuelle Art auf seine Naturforschung fördernd und hemmend einwirkten. In der Farbenlehre sehe ich ein Höchstes seiner ganzen Schriftstellerei, sowohl in der Verteilung des Stoffes wie in Aufbau und Stil, geradezu das Werk, an dem die engherzig rhetorische Beschränkung der künstlerischen Prosaliteratur auf die *belles lettres*, die Rhetorik, zerscheitert. Aber die Theorie des Lichtes als solche, ihre Fortschritte bis auf diesen Tag gehen mich nichts an, obwohl sie Klarheit über Goethes Irrtümer und auch seine richtigen Beobachtungen und Ahnungen gebracht haben und bringen. Entsprechend steht es um Anatomie, Geologie, Botanik. So denn

auch bei Platon. Gewiß bin ich mir des Mangels bewußt, daß ich weder Logik noch Mathematik, Astronomie und Physiologie genug verstehe, um den Inhalt seiner Lehrschriften auszuschöpfen und zu beurteilen. Aber ich will es auch nicht und brauche es nicht. Platon war nicht bloß ein Professor der Philosophie, den nur Kollegen verstehen können. Er wollte mehr sein: ich will zeigen, was er wollte und war. Ich will den Menschen zeigen. Wenn sich aus wenig Seiten des Staates, einem Teile des Sophistes und ein paar Kapiteln Philebos ein Gedankenbau errichten läßt, der dem Platon selbst mehr oder weniger bewußt, dem heutigen Denker vom höchsten Interesse ist, so mag das noch so wertvoll sein: dann ist es wertvoll für die Philosophie, die jetzt ganz Theorie geworden ist, nicht für die Philosophie Platons in dem, was ihr Hauptziel ist, die Seele des Menschen zu ihrem Heile zu führen, nicht ohne sie auch die richtige Ordnung ihres leiblichen Lebens zu lehren, und für den Menschen Platon ist es wichtig, daß er nun Schulschriften verfaßt, auch nach welcher Seite er diese Arbeit richtet, aber die Einzelheiten dieser Lehre gingen die engen Fachkreise an, und so tun sie es heute.

Was der Philosoph allein über Platon sagen kann, ist vom höchsten Werte. Er zeigt, wie sich Platon zu den Problemen gestellt hat, die jetzt den Inhalt der Philosophie bilden, wie er sich die ewigen Fragen formulierte und beantwortete, wie weit es ihm gelungen ist, seine Gedanken zu einem Systeme zusammenzuschließen. Er wird Platons Gedanken in die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis einordnen, die Fäden bloßlegen, die sie mit älteren und jüngeren Denkern verbinden, und wird mit besonders erfreulichem Erfolge selbständige Parallelerscheinungen beobachten. Überall wird der Philosoph als Kritiker reden, so wie Platon über seine Vorgänger und ihre Lehren redet: auf den Gedanken kommt es an, nicht auf den Denker. Da wird seine Person, ja bis zu gewissem Grade werden auch seine einzelnen Schriften verschwinden; höchstens erklären Person, Zeit und Sprache hier und da einen Irrtum oder eine Unklarheit.

Eine solche Kritik von der höchsten Warte, und auf der zu stehen hat die Philosophie seit Platon ein Anrecht, ist etwas viel Vornehmeres, als der Philologe kann und will. Für ihn sind zunächst die Werke da. Ein jegliches ist für ihn, so wie es ist, etwas Lebendiges. Das will er verstehen, verständlich machen;

von dem Wortlaute, an dem ihm alles wertvoll ist, bis auf den Buchstaben, bis auf den Klang, will er bis in die Seele dringen. Denn was lebendig ist, hat Seele. Hinter den Werken steht der Mensch, der sie geschaffen hat. Zu dem will er dann auch vordringen, auch bis in seine Seele, und dann will er diesen Menschen zeigen in dem, was er war und was er wollte. Er war ein Philosoph; weil sie platonisch ist, gehört seine Philosophie dazu, nicht weil sie Philosophie ist; soweit sie für den Menschen und seine Seele bedeutsam ist, muß sie auch kritisiert werden. Niemand wird ein gut Teil seines Lebens und seiner Kraft an eine solche Aufgabe setzen, wenn er nicht den Menschen und seine Philosophie liebt; und dann wird er auch nicht umhin können, dem Ausdruck zu verleihen. Er wird also auch Werturteile abgeben; aber das ist Beiwerk: denn nicht sich und seine Weisheit will er bringen, sondern die Stimme dessen soll möglichst voll und rein wieder erklingen, in dessen Dienst er Arbeit und Leben gestellt hat. Der Philologe ist nun einmal Interpret, Dolmetsch, aber nicht nur der Worte; die wird er nicht voll verstehen, wenn er nicht die Seele versteht, aus der sie kommen. Er muß auch der Interpret dieser Seele sein. Denn weil sie ihre ganze Kunst im Interpretieren bewährt, ist die Biographie recht eigentlich Philologenarbeit, nur in höherer Potenz. Und doch stellt sich wieder die Aufgabe nicht höher als zu verstehen, wie dieser Mensch geworden ist, was er gewollt, gedacht, gewirkt hat.

Die Philosophie hat längst nicht nur eine Menge fester Begriffe geprägt, mit denen sie wirtschaftet wie die Mathematik mit den ihren; beide haben auch für diese Begriffe eine feste Terminologie: Wörter und Formeln. Das ist der Ertrag langer Arbeit, ein angesammeltes Kapital, mit dem gewirtschaftet wird. Davon hatte Platon nichts, und er hat es sich auch nicht angelegen sein lassen, außer für die Mathematik eine feste Terminologie zu schaffen. Das ist einerseits ein Mangel, dem Aristoteles abgeholfen hat, andererseits erhöht es den Reiz seines Denkens; denn nur an ihm kann der Philosoph beobachten, wie die Menschen überhaupt dazu gekommen sind, logisch, wissenschaftlich zu denken. Dabei wird offenbar, daß sie den menschlichen Gedanken nicht rein als solchen verfolgen konnten, sondern in ihrer Sprache dachten, durch diese gefördert zugleich

und gebunden, da sie für sie die Sprache an sich war und das Denken, wie Platon es ausdrückt, ein inneres Sprechen. So vermögen wir diese denkwürdigen ersten Schritte nur dann zu verfolgen, wenn wir imstande sind, in der griechischen Sprache zu denken. Das leistet wieder nur die Philologie. Das Schulgriechisch reichte dazu nicht aus, auch als die Schule noch Griechisch lehrte, nicht nur so tat, als lehrte sie es. Es ist damit ausgesprochen, daß Platon gerade in seiner Philosophie unübersetzbar ist, denn unsere Sprache denkt anders, selbst abgesehen davon, daß sie die Durchbildung der späteren antiken und modernen Philosophie erfahren und deren Termini übernommen hat. Das ist eine Tatsache, die bei einem Versuche, wie ihn dieses Buch macht, immer wieder fast zur Verzweiflung führt. Denn auch dem Dichter, der in Platon steckt, ist, so viel ich sehe, noch keine Übersetzung ganz gerecht geworden. Und doch muß der Versuch immer wieder gemacht werden. Die Wirkung, die Platon seit dem 15. Jahrhundert ausgeübt hat, beruht auf der lateinischen Übersetzung des Marsilius Ficinus. Dann eröffnet erst die deutsche Übersetzung eine neue Epoche des Verständnisses, die Schleiermacher, angeregt durch Fr. Schlegel, unternimmt, ohne sie doch zu vollenden. Sie ist jetzt ganz ungenießbar. Es scheint, daß V. Cousin, Jowett und Bonghi mit den ihren für ihre Landsleute Befriedigenderes geschaffen haben, obwohl sie wissenschaftlich keinen Fortschritt bedeuten. Neuerdings sind in Deutschland viele Übersetzungen erschienen, die ich nur zum Teil kenne, abscheuliche von affektierten Ignoranten, tüchtige aber kunstlose und darum unzulängliche, und höchst achtungswerte, namentlich die der Gebrüder Horneffer. Ich selbst kann den Platon nicht so übersetzen, daß es mich voll befriedigt, dazu verstehe ich sein Griechisch zu gut. Aber ich wende mich auch an Leser, die seine Sprache überhaupt nicht kennen, so daß griechische Schrift sogar nur in den Beilagen dieses Buches erscheint. Und selbst mußte ich ihn doch oft zu Worte kommen lassen. Da habe ich gegeben, was ich mit heißem Bemühen erreichte; und zuweilen habe ich zuletzt doch lieber ganz verzichtet.

Bei der Behandlung der einzelnen Schriften und auch sonst gelegentlich stellte sich heraus, daß die Darstellung nicht ohne philologische Begründung bleiben durfte. So sind die Beilagen

entstanden, die der Leser des Lebens überspringen kann, nicht muß, wie denn gleich die erste zunächst als ein Teil dieses Kapitels geschrieben war. Die Sonderung war schwierig; wenn ich mich dafür entschied, zu einem Dialoge keine Beilage zu geben, steht vorne manches im Texte und den Anmerkungen, was dort vielleicht entbehrlich scheint. Daß die Beilagen immer die Darstellung des Lebens voraussetzen, braucht kaum gesagt zu werden; rückweisende Zitate sind dafür nur selten gegeben. Auch daß in einem so dicken Buche Gleichförmigkeit unerreichbar ist, kann sich jeder sagen: dafür ist es in allzu verschiedenen Stimmungen geschrieben. Schließlich folgt noch ziemlich viel Textkritik, denn ich stamme noch aus einer Zeit, die diese Trauben nicht für sauer erklärte. Das mag jetzt von wenigen gelesen und geschätzt werden; es gehörte doch ein langes Leben in der griechischen und platonischen Sprache dazu, es zu schreiben.

Diese Beilagen sind der Niederschlag, den der Gang der philologischen Arbeit notwendig erzeugt; um das Verständnis des einzelnen Satzes muß sie zuerst ringen, dann macht sie sich an ein ganzes Werk, sucht sich aller so zu bemächtigen, schließlich will sie das Ganze geben, die Biographie. Das ist nun freilich in dem Sinne unmöglich, wie wir es leisten möchten. Was wir außer den Werken Verläßliches über Platons Leben erfahren, läßt sich auf ein Quartblatt schreiben. Überhaupt ist Cicero der erste Sterbliche, von dem eine wirkliche Biographie möglich ist; kaum begreiflich, daß er sie noch nicht erhalten hat. Nach ihm werden einige Christen des 4. Jahrhunderts so günstig gestellt sein, die es auch verdienen. Dann versagt wieder für viele Jahrhunderte die Überlieferung, fehlen aber auch die individuell bedeutenden Menschen. Immer muß es versucht werden, so gut oder schlecht es geht, und bei Platon ist es vollends notwendig, seine Werke als Äußerungen seines Lebens zu fassen. Denn er ist immer ein Werdender geblieben; wer das verkennt und sich berechtigt glaubt, die Erkenntnisse des Phaidros in den Ion, des Menon in den Protagoras, des Philebos in den Staat hineinzulegen, hat sich das Verständnis von vornherein verschlossen. Sein Wollen und Wirken ist aber auch in seiner Schriftstellerei nicht beschlossen. Er gehört nicht zu den Denkern, die ein System in einsamer Arbeit bauen, das dann auf sich steht und die Person seines Schöpfers vergessen läßt. Er spann seine

Gedanken nicht in der stillen Studierstube, um sie auf dem Katheder auszubreiten oder in Lehrbücher zu verweben. Auf die Welt, auf die Gegenwart wollte er wirken und empfand es bitter, daß sie ihn zwang, ein Lehrer zu bleiben, und widerstand bis zuletzt nicht der Hoffnung, mehr zu erreichen. Dieses Ringen selbst bringt schon Handlung in sein Leben. Ein anderes kommt hinzu. Sokrates ist der Held der platonischen Dialoge und ist doch kein Gebilde der Phantasie, sondern ein Mensch, den zu kennen uns vielleicht noch mehr am Herzen liegt als die Person Platons. Das ist aber nur auf dem Umwege über Platon möglich. Wer von diesen beiden Menschen, die unlösbar verbunden sind, mehr haben will als zwei Heiligenbilder, an denen der Nimbus die Porträtähnlichkeit ersetzt, wer sie als Menschen handelnd, leidend, auch menschlich irrend kennen lernen will, der muß versuchen, Platons innere Entwicklung zu begreifen. Was uns davon überhaupt zugänglich ist, ergibt sich aus der Abfolge seiner Schriften. Diese ordnen sich zunächst in Gruppen durch die Epochenjahre seines Lebens, den Tod des Sokrates und seine drei Reisen, die zeitlich fixiert sind. Aber auch weiter steht unsere Kenntnis bereits so, daß nirgend eine irgendwie belangreiche Schwankung in dem relativen Ansatze der einzelnen Schriften besteht. Diese Behauptung wird befremden, denn es herrscht immer noch weithin der früher berechtigte Glaube, daß die platonische Frage, d. h. Echtheit und Reihenfolge der erhaltenen Dialoge, unlösbar oder wenigstens ungelöst wäre. Über die Echtheit ist fast völlige Einhelligkeit erreicht; ich habe da noch zuletzt stark umgelernt und hoffe dadurch zu überzeugen. Aber die Prüfung von Sprache und Stil hat es in den letzten Jahrzehnten auch erreicht, daß die Dialoge gruppenweise in eine ganz feste Ordnung gebracht sind, und diese relative Chronologie wird durch die Verbindung mit den vier Epochenjahren, dem Tode des Sokrates und den drei Reisen, in eine absolute umgesetzt, die nur geringen Verschiebungen Raum läßt. Das ist erträglich und gestattet den Aufbau einer Biographie. Denn gesetzt, wir täuschen uns einmal innerhalb dieser Grenzen, so wird es das Verständnis des Ganzen nicht wesentlich beeinträchtigen, denn ein Mensch, der Eigenes in sich hat, entwickelt sich zwar im einzelnen zufällig, bestimmt durch das äußere Leben, das ihn umgibt, aber im ganzen wächst er organisch.

Damit ist diesem Buche der Weg vorgeschrieben. Es wird für die Jugendzeit, über die es persönliche Überlieferungen gar nicht geben kann, das allgemeine einsetzen, das auf den Knaben Platon wie auf die andern heranwachsenden Knaben Athens einwirken mußte, wird herausholen, was die Familienbeziehungen und der Kreis seiner Bekanntschaft ergibt, auch die Bildungsmomente abwägen, die Zeit und Umgebung darboten. Bald kommen dann die Werke heran, von denen jedes ein Bekenntnis wird, das dem liebevollen Betrachter etwas Persönliches enthüllt, mag Platon auch nur einmal als Greis von der eigenen Person geredet haben, die er sonst fast ängstlich in den Schatten rückte. So geht der Biograph von Werk zu Werk, von Interpretation zu Interpretation, und immer sucht er hinter dem Buche den Verfasser. Wenn dabei ein Mensch hervortritt, den wir als solchen anerkennen dürfen, wenn sich die Einzelzüge zu einem Bilde zusammenschließen, das als Ganzes glaublich wird, so ist die Aufgabe des Philologen erfüllt. Er wird dann willig dem Philosophen Platz machen, der die Gedanken Platons dadurch erläutert, daß er sie weiterdenkt und kritisiert, daß er es macht wie Platon und sagt, den Menschen und das Buch lassen wir beiseite, weil wir mit ihnen nicht disputieren können, und halten uns an den Logos. Dabei wird er oft andere Lehren, andere Philosophen heranziehen; ich habe solche Vergleichungen, auch wo sie sich mir aufdrängten, absichtlich zurückgehalten. Das ist eine höhere Aufgabe, der ich nicht gewachsen bin.

Philosophen und Philologen haben in den letzten Jahrzehnten sich um Platons Leben und Lehre eifriger als früher bemüht. Ich vermeide die Auseinandersetzung, kenne gewiß nicht alles und mag manches unterschätzen, fühle mich aber auch da zu Danke verpflichtet, wo ich gar nicht folgen kann, namentlich dem Versuche gegenüber, Platon ziemlich ganz zum Logiker zu machen. Das wäre wohl unterblieben, wenn das Zeugnis des siebenten Briefes anerkannt gewesen wäre; aber den hatten wir Philologen ja verworfen. Von der philologischen Seite haben vornehmlich mehrere Jugendarbeiten sich an Platons Leben und Entwicklung versucht. Ich glaube, das war ein zu kühnes Unterfangen; vielleicht bestimmt mich die Erfahrung, zuerst in die Irre gegangen zu sein, obgleich ich durchaus nicht schlecht vorbereitet oder leichtsinnig schrieb und sogar an

den Irrtümern eine gewisse Freude habe, weil ein Stück Jugend daran klebt. Dann war es gut, daß die Rücksicht auf ältere Kollegen mich verhinderte, Platon zu interpretieren, eine Sehnsucht, die ich viele Jahre überwinden mußte. Aber ich machte auch aus der Not eine Tugend und verschob es von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, über Platon zu schreiben, den ich doch immer las. Ich glaube wirklich, man muß in stetem liebevollem Verkehr mit ihm jung gewesen, mit ihm gealtert sein, ehe man zu seiner Seele vordringt. Jetzt ist's für mich an der Zeit, denke ich, und ich darf mir auch erlauben zu sagen, wie ich ihn sehe, ohne viel darauf hinüber zu sehen oder zu schielen, wie er andern erscheint. Wenn ein Kunstwerk ein Stück Leben ist, gesehen durch ein Temperament, besser durch eine individuelle Menschenseele, so muß die rechte Interpretation eines ganzen Kunstwerkes dasselbe sein, und die Interpretation eines ganzen Menschenlebens erst recht. Daran ändert alles Streben nach wissenschaftlicher Objektivität nichts. Soviel hoffe ich zu leisten; die Erschütterung des Krieges hat meine Kraft nur gesteigert, denn ich wollte das Meine so gut machen wie die draußen, unter denen ich leiblich nicht mehr stehen konnte: diese Erschütterung bewies nur, wie fest wir stehen; vergebens versucht die Welt, Deutschland, das seine Kraft allein in sich hat, ins Wanken zu bringen. Die Erschütterung unseres Staates, für die ich allein die Schwäche und Kopflosigkeit der Regierenden verantwortlich mache, hat mir den Abschluß schwer gemacht; ob wir uns selbst zerstören, werden die Jungen erleben. Vielleicht mag man von Platon zur Zeit nichts hören. Dann muß ich mich mit dem Sokrates trösten, der seine Gedanken über den Staat zwar vorträgt, um andere zu überzeugen, aber es genügt ihm auch, daß seine Untersuchung als förderlich anerkannt werde, „wenn wir in einem anderen Leben auf den Gegenstand zurückkommen".

Weihnachten 1917.

Erstes Buch.

JUGEND.

Ich hatte nichts und doch genug,
den Drang nach Wahrheit und die Lust am Trug
das tiefe schmerzensvolle Glück,
des Hasses Kraft, die Macht der Liebe.

2. Heimat und Elternhaus.

Gesegnet von alters, Erechtheus' Volk,
der seligen Götter erlauchtes Geschlecht.
Euch spendet der Boden der heiligen Flur,
der nimmer versehrte,
erhabener Wissenschaft geistiges Brot.
Die Luft ist so leicht und der Himmel so hell,
da wandelt sich's wohlig.
Und alle die Musen im keuschen Verein,
sie fanden zum höchsten harmonischen Sang
in Athen den vollsten Akkord.

Wo lieblich murmelnd Kephisos rinnt,
da schöpft Aphrodite erfrischendes Naß.
Das tragen die Winde so lind und so lau
weit über die Gärten.
Es hören die Rosen zu blühen nicht auf,
und die Göttin bricht sich das frischeste Reis
zu duftigem Kranze.
Und der Wissenschaft schickt zum Geleiter sie Kunst
und Anmut und Streben und Sehnen: da lernt
das Höchste zu leisten der Mensch.

So ließ im April des Jahres 431 Euripides den Chor seiner Medea den Ruhm der Heimat singen, vier Jahre, bevor Platon geboren ward, zwischen Juli 428 und Juni 427. Euripides rühmte sein Athen, weil das Kriegsgewitter eben im Ausbrechen war, das Perikles schon lange vom Peloponnes her aufsteigen gesehen hatte. Der Ausgang des Kampfes ist anders gewesen als der Dichter hoffte, aber in anderer Hinsicht sind seine Worte geradezu eine zukunftkündende Weissagung: den Ruhm der Weisheit und Wissen-

schaft hat Athen erst recht verdient, Eros und die Musen sind am Kephisos erst recht heimisch geworden, als Platon dort seine Schule gründete, auf der Feldmark, die den Namen Akademeia führte und an diese Schule vererbte. Jetzt bezeichnet dieser Name in der ganzen Welt eine Anstalt, eine Vereinigung von Menschen zu wissenschaftlicher Arbeit. Auch wo er mißbräuchlich auf etwas Spielerisches oder Banausisches übertragen wird, schließt er doch den Anspruch auf etwas Höheres in sich. Wohl gibt man auch dem akademischen einen üblen Nebensinn von etwas, in dem die graue Theorie herrscht und das Leben vergewaltigt. Aber das geschieht wieder erst durch die mißbräuchliche Auffassung der „Theorie“: Theorie bedeutet ja Anschauung, Anschauung der erkannten Wahrheit und Schönheit als reinen Genuß. Zu diesem Anschauen, zum Ziele, gelangt niemand ohne die Arbeit, ganz praktische, d. h. tätige Arbeit des Forschens und Denkens. Auch in den Umdeutungen und Mißdeutungen wirken die Gedanken, wirkt die Stiftung Platons weiter durch die Jahrtausende; auch räumlich wirkt sie über die ganze Erde immer weiter.

Wenn wir jetzt an Athen denken, so sehen wir die Burg vor uns, so wie sie eben in den Jahren, da die Medea gedichtet ward, durch den Parthenon und die Propyläen jene Gestalt gewann, die noch heute in ihren Trümmern den überwältigenden Eindruck macht. Die Berglinien, die Athens Ebene und ihren Ölwald umrahmen, und das vom Süden herüberleuchtende Meer, das wieder von Bergen rings umrahmt ist, scheinen zu jenen Bauwerken in ihrer strengen architektonischen Erhabenheit notwendig hinzuzugehören, das Ganze ein Werk der Natur und zugleich der Kunst zu sein, das so harmonisch kein zweites Mal auf Erden besteht. Auch das Theater sehen wir im Geiste mit, auf dem Oedipus und Medea und die Vögel gespielt werden, und die Turnplätze und Hallen, in denen Sokrates unter seinen Jünglingen und Knaben sitzt, die großen Sophisten ihre Vorträge halten, Herodotos seine Geschichten vorliest. Dichtung, bildende Künste, Wissenschaft sind für uns der wesentliche Inhalt des Begriffes Athen, der Blüte Griechenlands, des perikleischen Zeitalters. Aber die Göttin, deren Bild Pheidias schuf, war die Herrin eines mächtigen Reiches, für dessen Schatz das Gemach hinter ihrem Bilde bestimmt war. Noch führte sie Schild und

Speer, und der Sieg schwebte auf ihrer Hand, nicht die Eule. Die Hoffnungen des Volkes flogen hoch, sogar noch höher verstiegen sie sich als auf die Herrschaft über alle Hellenen. Ihre Kauffahrteischiffe fuhren über alle Meere, ihre Galeeren bis Sinope, Memphis, Neapel. In Byzanz und in den thrakischen Küstenstädten standen athenische Garnisonen; athenische Bauern pflügten in neubesiedelten Dörfern auf den fruchtbarsten Inseln und auf der Halbinsel von Gallipoli. Da hatten sie anderes zu tun als Wissenschaft zu pflegen; das überließen sie ihren ionischen Untertanen; ließ sich ein Bürger darauf ein, wie der Astronom Meton, der Staatsmann Damon, der zugleich Musiktheoretiker war[1]), so ward er scheel angesehen; der Staat hielt sogar an der veralteten attischen Schrift fest, obgleich sie in den Büchern schwerlich jemals angewandt war. Seine Stadt (und mit diesem Worte bezeichnet der Grieche den Staat) war der Stolz des Atheners, seine Demokratie, an deren Überlegenheit er glaubte, praktische und theoretische Überlegenheit; der Glaube an die höchst eigene politische Einsicht und politische Macht gehörte dazu, und für die eigene Person wollte er auch reichlichen Lohn in Macht und Gewinn; aber er war auch bereit, seine ganze Kraft, schließlich auch das Leben, für diesen seinen Staat einzusetzen.

Die Hoffnungen sind gescheitert. Was der Krieg brachte war der Zusammenbruch des Reiches, der Verlust der Freiheit und der Demokratie, und wenn beide auch rasch wiederhergestellt wurden, so hat doch Athen nie wieder eine große und würdige Rolle in der Politik gespielt. Nun erst beruht das Ansehen Athens, so weit es nicht nur durch die Erinnerungen der großen Vergangenheit aufrecht gehalten wird, auf seinen Philosophen, seinen Dichtern und Künstlern; selbst in Demosthenes ist es nicht der Staatsmann, sondern der Redner, der sich die Unsterblichkeit

[1]) Leider sind wir über diesen merkwürdigen Mann, der dem Perikles nahe gestanden hat, ganz ungenügend unterrichtet, völlig außerstande zu bestimmen, wann er als ein staatsgefährlicher Parteiführer dem Scherbengerichte verfallen ist. Das aber wissen wir, daß er seine Theorie über Musik und Metrik, etwas ganz Neues, in einer Rede an den Areopag vortrug, also wahrscheinlich als Vorläufer Platons die erziehliche Wirkung der echten Musik vertreten hat. Die Form seines Namens führt darauf, daß die Familie fremder Herkunft war.

verdient. Der Philosophie, d. i. der Wissenschaft aber macht erst Platon Athen zu ihrer Heimstätte, er allein; er macht es zu der vornehmsten Bildungsstätte für viele Jahrhunderte, und das Göttliche, dem er die Menschenseelen zuführt, büßt seine lebendige Kraft nicht ein, auch als die Akademie und Athen veröden: das wirken seine Schriften. Und dennoch: daß er Lehrer und Schriftsteller werden und bleiben mußte, ist nicht sein Wille gewesen, hat er als den bittersten Verzicht empfunden. Denn er war noch in den Tagen erwachsen, da der Athener sich als Politiker fühlte, und vollends als Sohn seines Hauses hatte er sich zu politischer Tätigkeit berufen gefühlt; die Wissenschaft sollte ihn nur zu dieser eigentlichen Aufgabe seines Lebens recht befähigen. Diesen inneren Kampf zu begreifen, daran hängt das Verständnis seiner Person; daß er ihn kämpfte, ward ihm durch seine Herkunft und durch die Umgebung auferlegt, in der er erwuchs, in die das Leben den Jüngling hineinführte. Darin liegt, daß zunächst zur Darstellung kommen muß, was Vaterstadt und Elternhaus ihrem Sohne innerlich und äußerlich mitgaben.

Als wir es einigermaßen kennen lernen, zur Zeit Solons, ist Attika die um Athen geeinigte Landschaft, deren Bevölkerung sich als eine Einheit empfindet und den Glauben hat, daß sie ihr Boden selbst erzeugt hat; darin sehen sie einen Adel, einen Vorzug vor ihren hellenischen Nachbarn. Es kann uns hier gleichgültig sein, daß dieser Glaube der Wahrheit durchaus nicht entsprach. Sie fühlen sich gemäß ihrer Sprache den Bewohnern von Euböa, den Kykladen und von der Küste Asiens verwandt, soweit diese sich unter dem Namen Ionier zusammengeschlossen haben; aber sie erheben Anspruch auf den ersten Platz unter diesen Ioniern, was doch den Machtverhältnissen durchaus nicht entspricht.

Um 600 stand es nicht gut um Athen. Zu den Fehden seiner führenden Geschlechter, die keine Ruhe im Innern aufkommen ließen, kam wirtschaftliche Not. Attika lebte von dem Ertrage seiner mageren Äcker, den der Anbau von Fruchtbäumen, Feige und Olive, steigerte, Gewerbfleiß, namentlich der von alters her besonders geschickten Töpfer ergänzte; aber die Ausfuhr geschah vorwiegend auf den Schiffen der seegewohnten Nachbarn Megara, Ägina, Korinth,

denn es fehlte die eigene Kriegsflotte, und die Hauptstadt hatte noch keinen Hafen; die Insel Salamis, die seine Reede (die Bucht von Phaleron) beherrschte, gehörte den Megarern. Hinzu kam, daß die Bauern in jener Zeit, da sich eben der Übergang von der Naturalwirtschaft und die Bildung von mobilem Kapital allgemein vollzog, in Abhängigkeit, ja Hörigkeit von ihren Gläubigern, den Grundherren, gerieten; übrigens mochten da manchmal ältere Rechtsverhältnisse nachwirken. Da war es, daß die Bürgerschaft einen Mann des Vertrauens dazu berief, als „Versöhner" die Händel zu schlichten und ihnen die Gesetze aufzuschreiben, nach denen die Beamten Recht sprechen, das Volk leben sollte. Das war der weise Solon, der als Kaufmann ferne Lande besucht hatte und die Musengabe besaß, wie die weisen Dichter Ioniens seine Mahnungen in den klangvollen ionischen Versen vorzutragen, ja sogar, etwas Unerhörtes, die eigene Sprache in der Versrede zu brauchen wie der Parier Archilochos. So war es die persönliche geistige Überlegenheit, nicht der Vorzug der Geburt noch die Führung des Heeres, was Solon an die Spitze des Staates erhob. Und das Volk hatte recht, dem weisen Manne zu vertrauen. Es hat von ihm her die Freiheit aller Athener, ihre Gleichheit vor dem Gesetze, die Grundsätze seiner Demokratie datiert, Grundsätze, zu denen gehörte, daß jeder jedem, dem unrecht geschähe, beizuspringen berechtigt sein sollte, und ähnliches mehr, das eher ein Prinzip der Gerechtigkeit denn ein Satz aus einer Verfassung oder einem Rechtsbuche ist. Auch den Erwerb von Salamis schrieb das Volk dem Solon zu, obwohl ihn eigentlich erst Peisistratos erreicht hatte, der ein Menschenalter nach Solons Gesetzgebung, aber noch zu seinen Lebzeiten die Herrschaft an sich zu bringen wußte, ohne doch formell die Verfassung aufzuheben, und in seiner Politik nach außen und nach innen auf Solons Bahnen mit reichem Erfolge fortschritt. Unter ihm ward Attika volkreich und wohlhabend[1]).

In Solon tritt der erste Athener unter den Denkern und Dichtern der Hellenen hervor, und sein Geist trägt echt attischen

[1]) Platon erwähnt ihn nie, wenn er auch auf ihn anspielen mag; aber auch über Solon, den Gesetzgeber, sagt er nichts als allgemeines Lob, das er auch dem Dichter zollt. Als Stifter der radikalen Demokratie wird Solon immer mehr verherrlicht, je weiter sie sich von seiner Verfassung entfernt, über die wir übrigens höchst unvollkommen unterrichtet sind

Stempel. Die einzige ionische Landschaft des europäischen Festlandes war dazu bestimmt, die Vorzüge des asiatischen und des mutterländischen Hellenentums in der Vereinigung so zu steigern, wie der Parthenon dem dorischen Tempel den ionischen Fries hinzufügt, der ebenso wie die Giebelgruppen die Einwirkung der ionischen großen Malerei nicht verleugnet. Solon ist kein reiches poetisches Talent und in der Form von den östlichen Vorbildern abhängig; aber er bewegt sich in diesen Formen völlig frei, und er ist eine in sich gefestigte Persönlichkeit. Wie er in der Politik den geraden Mittelweg zu gehen suchte und die Gerechtigkeit durchzuführen strebte, hier auch ohne Scheu vor der Gewaltsamkeit gesetzlicher Mittel, so ist seine ganze Gesinnung. Er ist dem Lebensgenusse durchaus nicht abgekehrt, aber die geistigen Genüsse, das Lernen, stehen ihm höher. Er ist Kaufmann, aber sein schönstes Gleichnis ist vom Landbau genommen. Auf das Leben blickt er mit völlig ungetrübtem Auge; auch daß sein Volk, dem er die Selbstregierung gegeben hatte, so klug jeder einzelne für sich war, in der Masse die Herdennatur nicht verleugnete, ist ihm aufgegangen; aber über allem schwebt die Sicherheit seines Vertrauens auf die göttliche Gerechtigkeit, die schließlich in den Geschicken der Menschen keine Schuld ohne ihre Strafe läßt. Wann und wie das geschieht, wissen wir freilich so wenig, wie wir den Lauf des Wetters bestimmen, an dem unser Gedeihen hängt; aber daß diese Gerechtigkeit herrscht, ist der Glaube, der uns aufrecht halten soll; danach sollen wir handeln, uns bescheiden und uns getrösten. Dies Maßhalten, diese Unberührtheit von allem zersetzenden Zweifel und seinem Komplemente, der mystischen Narkose, ist das Attische in Solon. Wohl mußten auch solche Männer kommen, die im Ringen um eine Weltanschauung nach jenen Seiten gezogen wurden; aber das attische Wesen bewährt seine Gesundheit in ihrer Überwindung: es ist diese Gesundheit, dies Maßhalten, das seinen Künstlern das Gepräge des Klassischen gibt; auch so leidenschaftliche Naturen wie Euripides und Demosthenes bändigen so, stilisieren so den Ausdruck ihrer Leidenschaft.

und nur das ganz sicher wissen, daß sie die Versöhnung des Volkes durchaus nicht erreicht und ihm von keiner Partei Dank eingetragen hat. Wenn er wirklich Frieden erzielen wollte, mußte er Tyrann werden; dazu war er zu weise und „gerecht“, zu sehr Philosoph. Es war die Tragik seines Lebens.

Erst das 6. Jahrhundert führt Athen die Bildungselemente aus Ost und West in ganzer Fülle zu; daß Solon und noch mehr Peisistratos und seine Söhne Athen die Front nach Osten nehmen ließen, war entscheidend, denn dort war die Sonne der Poesie in Homer und Archilochos, die der Wissenschaft in Thales und Anaximandros aufgegangen. Diese letztere freilich schien noch kaum herüber. Wir verfolgen die Aufnahme und Steigerung des Fremden am besten in den bildenden Künsten, in den Marmorstatuen der Burg und dem bemalten Tongeschirr, auch wohl der Malerei auf Marmor. Da können wir mit Händen greifen, wie weit das Athen, das den Perser bei Marathon schlug, den Chalkidiern, Ägineten, Böotern und Korinthern bereits überlegen war, von denen es doch allen dies oder das übernommen hatte. Hinter der handwerksmäßigen Tüchtigkeit, die zunächst in die Augen fällt, ist der hochstrebende Sinn, der Wagemut und doch zugleich die Selbstzucht, die beide zu dem rechten Stilisieren gehören, nicht zu verkennen. Eine Kunst, die auf das Stilisieren verzichtet, hält sich selbst auf der niederen Stufe, nur geistreiche Skizzen zu unfertigen Kunstwerken zu liefern, und auch das erreicht sie nicht mehr, wenn sie das Handwerk zu lernen als banausisch verschmäht.

Die Anregung zu dem Größten, der Schöpfung des Dramas, kam aus dem Westen, aus dem Chorgesange, wie er im Peloponnes und in Böotien, auch im Kreise von Euböa blühte. In Korinth war auch der Schritt schon getan, dem Chore durch die Maske einen besonderen Charakter zu geben. Aber das verschwindet vor dem Drama, das die Athener Phrynichos und Aischylos erreichen. Sie greifen kühn nach volkstümlichen heimischen Weisen und vermögen so die auf das Verständnis enger kunstverständiger Kreise berechnete Chorpoesie dem ganzen Volke zuzuführen, wenn sie auch noch nicht wagen können, die Volkssprache wie sie war anzuwenden. Es gelingt nicht rasch, gelingt erst nach den Perserkriegen, als schon eine jüngere Generation nachdrängt, eine wirkliche Handlung als solche durchzuführen; aber in den gewaltig packenden Einzelszenen, die Aischylos auch vorher schon bringt, kommt die ganze Kraft der Zeit und des Volkes zum Durchbruch, hinreißend und doch gebändigt durch den Stil, den dieser sprachgewaltige Meister schafft. In der Tragödie ist das Epos gesteigert, ist es erneut:

dieselbe Stoffülle wie dort, ähnlich wie in der Vasenmalerei, aber dahinter steht eine Dichterpersönlichkeit, die sich ganz anders als Homer und Archilochos, aber wie Solon als Lehrer und Erzieher des Volkes fühlt, stolz in dem Gefühl dieser Verantwortlichkeit, vor keiner Kühnheit zurückscheuend um der Wahrheit willen, aber eben darum ohne Menschenfurcht, weil sie wie Solon an die Macht und Gerechtigkeit der weltbeherrschenden Gottheit glaubt.

Von den komischen Spielen, den Tollheiten des Fasching, wissen wir für diese Zeit nur, daß sie als Improvisationen ohne literarische Ansprüche bestanden. Erst ein Menschenalter nach der Tragödie, der Peisistratos zu einem festen Platze in der gottesdienstlichen Feier verhalf, ist der Komödie dasselbe geworden, und ein weiteres Menschenalter währte es, bis sie Dichter fand, die Dauerndes schufen. Allein wie die Späße und der Spott der Maskenfreiheit zu dem neuen demokratischen Leben notwendig gehörten, so hat die volkstümliche Sprache sich hier zuerst ganz durchgesetzt, und ungezügelte Phantastik auf der einen, derber Realismus in der Wiedergabe des Tageslebens auf der andern Seite liefern zu der strengen heroischen Haltung der Tragödie das Komplement, das den Athenern erst das volle Anrecht darauf gibt, ein Drama hervorgebracht zu haben, das dem Leben ganz gerecht wird, mehr noch als Homer, mehr als die Dramen irgendeines Volkes; die meisten haben es ja überhaupt nur zu einzelnen Dramatikern oder gar nur zu einzelnen Dramen ihrer Dichter gebracht. Mit dem Drama erhalten die Hellenen eine neue Gattung, die allen zugänglich doch durchaus athenisch ist. Diese Poesie stellt die attische Sprache als Literatursprache neben die ionische, denn auch die Tragödie wird immer mehr attisch. Was später kommt, also die attische, bald panhellenische Prosa, neben der sich Ionisch nicht zu halten vermag, kann den Einfluß dieses Dramas nicht verleugnen, Platon am wenigsten.

Ohne die athenische Demokratie wäre die alte Komödie unmöglich gewesen, die Tragödie des Euripides auch. Der eigentliche Stifter dieser Demokratie ist erst der Staatsmann, dem es gelang, die Peisistratiden zu stürzen, Kleisthenes der Alkmäonide, ein Mann des abstrakten Denkens, jenes Verstandes, der mehr konsequent als gesund ist und eben daher bei den Vätern von

schematisch ausgedachten Verfassungen und unentwegten Politikern oft angetroffen wird. Es scheint nicht, daß er durch die Umsicht und den Willen des wahren Staatsmannes diese Schwäche korrigierte, denn er hat sich nur kurze Zeit behauptet; dem Volke blieben denn auch schwere innere Kämpfe nicht erspart. Aber als sich die Volkskraft des Bürgerheeres nach allen Seiten bewährte, die Genialität des Themistokles der Demokratie in der Flotte und dem Hafen, zuletzt auch der Stadtbefestigung unvergleichliche Schutz- und Trutzwaffen schuf, die Abwehr der Perser und das Zurückweichen der Vormacht Sparta (die Athen bisher anerkannt hatte) dem Aristeides Gelegenheit bot, durch Sonderbünde mit den Griechen der Inseln, Asiens und der nördlichen Diaspora den Grundstock zu einem großen Reiche zu legen, da setzte Perikles das Werk des Kleisthenes, als dessen Erben er sich betrachtete, fort, mit derselben logischen Konsequenz der begrifflichen Konstruktion, und die Demokratie erhielt die Form, die sich trotz allen Revolutionen in den Grundzügen erhalten hat, mochte auch der Geist noch so verschieden werden und ihm entsprechend der Erfolg. Es ist die Verfassung, unter der Platon aufgewachsen ist und gelebt hat, der Staat, dem er sich einfügen mußte, wenn er sich der Politik widmen wollte, es sei denn, er fände Beruf und auch Gelegenheit, als Reformator aufzutreten. Diesen Staat muß man kennen, um Platons politisches Denken zu würdigen.

Die Regierung sollte durch einen Ausschuß des Volkes geführt werden, den Rat der 500, in dem die einzelnen Gemeinden des Landes nach dem Verhältnisse ihrer Kopfzahl vertreten waren. Alljährlich wechselte diese Vertretung, und der einzelne durfte ihr höchstens zweimal angehören. Jede Parteiung auszuschließen, wurden die Mitglieder durch das Los bestimmt. Die Absicht war also, daß alle Bürger im Turnus in den Rat kämen. Das gleiche Prinzip galt für die zahlreichen Beamtenkollegien, meist von zehn Mitgliedern, in denen niemand zweimal sitzen durfte. Sie standen mehr oder weniger unter der dauernden Kontrolle des Rates; mit Geschäften waren sie nicht stark belastet, denn die Bürger konnten ein Ehrenamt nur übernehmen, wenn sie daneben ihren eigenen Geschäften nachzugehen Zeit hatten. Die Voraussetzung einer solchen Selbstregierung ist, daß jeder Bürger sowohl die Fähigkeit wie den guten Willen besitzt,

die übernommenen Pflichten zu erfüllen, also der Glaube, daß die politische Befähigung dem Staatsbürger als solchem ohne weiteres innewohnt, wie das zu einer Demokratie notwendig gehört. Nur auf die militärischen Ämter übertrug man diesen Glauben nicht. Da wurden die höchsten Stellen durch Volkswahl besetzt und ihnen die Bestellung der niederen Posten überlassen. Hier war auch Wiederwahl unbegrenzt gestattet, und so wurden die zehn Feldherrn allein wirkliche Magistrate, in deren Händen ein gutes Teil der politischen Exekutive lag, zumal sie auch dem Rate ziemlich unabhängig gegenüberstanden. Die Mehrzahl der zehn mochten wirklich nur Offiziere sein, manche auch bloße Figuranten; aber mit der Wahl in dieses Amt legte doch tatsächlich das Volk die Leitung seiner Politik dem Manne seines Vertrauens in die Hand. Leiten konnte er sie freilich nur, solange er dieses Vertrauen besaß, und es waren besondere Formen geschaffen, durch welche in kurzen Fristen die Erneuerung dieses Vertrauens, stillschweigend oder ausdrücklich, vorgesehen war. Denn das gesamte Volk, einschließlich der Jugend zwischen 20 und 30 Jahren, die von den Ämtern noch ausgeschlossen war, trat (soweit der einzelne kommen konnte und wollte, wo denn freilich nur ein Bruchteil kam) in bestimmten Fristen regelmäßig, sonst auf Berufung durch den Rat zusammen, seine Souveränitätsrechte zu üben. Initiative besaß es freilich nicht, sondern konnte höchstens den Rat anweisen, eine Sache zu behandeln und ihm dann zur Entscheidung vorzulegen. Aber diese Entscheidung stand ihm selbst in vielen Kleinigkeiten zu, und jeder Bürger konnte die Anträge des Rates amendieren, so daß sie selbst in das Gegenteil verkehrt werden konnten, falls die Majorität sich dafür aussprach. Die Legislative stand damit ganz bei dem Volke. Dasselbe galt in der Theorie von der Rechtsprechung; denn das Gericht der Geschworenen, dem die Beamten nur die für die mündliche Verhandlung bestimmten Sachen vorbereiteten, vertritt immer das ganze Volk, weshalb seine Sprüche inappellabel und sofort vollstreckbar sind; daher richten auch selbst in geringfügigen Privatsachen mindestens 201 Richter, in schwereren und öffentlichen Prozessen sehr viel mehr. Voraussetzung ist also die eingeborene Fähigkeit des Staatsbürgers, als solcher gerecht urteilen zu können und zu wollen, und daneben der noch befremdlichere Glaube, daß die

Gerechtigkeit des Urteils um so besser gewährleistet würde, je mehr Richter sich in die Verantwortung teilten. Diese Geschworenen und die Ratsherren erhielten Diäten. Damit war das Prinzip durchbrochen, daß der Staatsdienst Ehrenamt sein sollte. Es war unvermeidlich, wenn an diesen wichtigsten Geschäften die Bürger teilnehmen sollten, welche sich ihr Brot durch tägliche Arbeit verdienten. Darum war es die Krönung der Demokratie, ward aber doch als ein Verstoß gegen ein Grundprinzip empfunden und daher von vielen dem Urheber einer solchen Neuerung schwer verdacht, zumal es die Finanzen schwer belastete.

Es war Perikles gewesen, der die Demokratie also zur Herrschaft gebracht hatte. Und doch kann Thukydides sagen, daß diese Demokratie in Wahrheit die Herrschaft dieses einen Mannes war. Er übte sie in strenger Einhaltung der Verfassung, formell indem er Jahr für Jahr zum Strategen gewählt ward und, so oft es nötig ward, in der Volksversammlung seine Stimme erhob. Er hätte es aber nicht vermocht, wenn er nicht auch immer der Majorität im Rate sicher gewesen wäre. Das konnte ihm der blinde Zufall des Loses nicht gewähren. Wir durchschauen nicht ganz zuverlässig, wie er korrigiert ward, dürfen aber schließen, daß das Los nur zwischen den Namen entschied, die von den Einzelgemeinden präsentiert wurden, so daß die Gesamtstimmung des Volkes doch ähnlich wie bei der Wahl zum Ausdrucke kam. Aber schon daß Perikles als Parteiführer hochgekommen war und lange Jahre eine persönliche Herrschaft behauptete, war doch nur möglich, weil trotz der Demokratie altbegründete Verhältnisse ihre Macht behaupteten und die rechtliche Gleichheit der Ungleichen es noch nicht erreichte, die gewachsene Struktur der Gesellschaft umzustürzen. Dazu kam es durch den unglücklichen Krieg und die Revolutionen. Danach wird die Verfassung immer mehr in der Weise gehandhabt, daß die Masse, die Volksversammlung, selbst regiert, höchst demokratisch, aber so, daß die Politik so kopflos wird wie die Masse. Der Demos, den Platon die letzten 50 Jahre seines Lebens regieren sah, je nach seiner Laune diesem oder jenem Parteiführer gehorchend, lieferte den Beweis, daß er weder zu regieren noch regiert zu werden verstand.

Seit den Zeiten Solons und wohl schon ein Jahrhundert vorher werden die Geschicke Athens durch die Kämpfe zwischen

zwei Geschlechtern und ihrem Anhange bestimmt, ähnlich wie wir es an vielen italienischen Städten im späteren Mittelalter beobachten. Die übrigen Adelsgeschlechter stellen sich allmählich auf die eine oder andere Seite, ebenso die Bauernschaft, die ja zum Teil aus Hörigen des Adels hervorgegangen ist und teils wirtschaftlich abhängig bleibt, teils die Gesinnungen der alten Klientel bewahrt, in die sich die vielfach aus fremdem oder unfreiem Stande hervorgegangene Handwerkerschaft noch leichter stellt. Peisistratos war mit dem Geschlechte der Philaiden, dem Miltiades und Kimon angehören, verwandt, oder sie gehörten doch zu derselben Partei. Miltiades hatte sich ein Fürstentum in Thrakien erworben; Peisistratos gebot zu Hause, besaß aber auch ein Fürstentum in Asien, gegenüber dem thrakischen Besitze der Philaiden: diese auswärtigen Stellungen waren für das wirtschaftliche Gedeihen Athens von der größten Bedeutung, da sie den Handelsweg nach dem Schwarzen Meere offen hielten. Ihr Verlust ward von der Demokratie schwer empfunden und hat den Wunsch brennend gemacht, den die Reichsgründung erfüllte. Mit Kleisthenes kehrte das lange Jahre vertriebene Geschlecht der Alkmäoniden zurück, ohne sich doch nach der Einführung der Demokratie an ihrer Spitze zu behaupten. Die Persernot brachte in Themistokles und Aristeides Männer empor, die außerhalb der beiden großen Faktionen standen, aber nur auf kurze Zeit. Dann steht als Haupt der einen Partei Kimon, der Sohn des Miltiades und einer thrakischen Fürstentochter, gegen Perikles, der durch die Mittel des Kleisthenes, aber erst nach harten persönlichen Kämpfen die Gegenpartei völlig überwindet. Kimons Söhne gehören zu den frondierenden Adligen, die dem Perikles persönlich zu schaden vermögen, aber an die Führung des Volkes gar nicht mehr denken können. Perikles selbst war zu sehr Staatsmann, um Parteimann zu bleiben, sobald er die Macht in den Händen hatte. Schon weil er das Reich behaupten und ausbauen wollte, das Aristeides und Kimon für Athen gewonnen hatten, mußte er immer weitere Kreise seines Volkes zur politischen Arbeit heranziehen, mußte sich aber auf die Demokraten in Athen stützen, da in den Bundesstädten die Parteigänger des Reiches die Demokraten waren. Das Reich hatte zur notwendigen Folge, daß die Stadt und der Hafen Athens in ungeahnter Weise wuchs; der Einfluß der städtischen Be-

völkerung in der Volksversammlung wuchs durch die Zunahme der Geschäfte, also auch der Sitzungen, denn die Bauern konnten nicht so oft den Weg nach der Stadt machen. Schiffahrt, Handel und Industrie, durch die Zollgesetze und andere Maßnahmen begünstigt, brachten neue Familien zu Reichtum und Ansehen. Es war unvermeidlich, daß sich die Schichtung der Gesellschaft zuungunsten der einst entscheidenden Grundbesitzer verschob. Dennoch bestand tatsächlich eine Oberschicht, die wir passend die „Gesellschaft" Athens nennen dürfen; ihr gesellschaftliches Vorrecht war tatsächlich anerkannt, und auch politisch hat die Zugehörigkeit zu den alten Geschlechtern sogar im 4. Jahrhundert ihre Bedeutung nicht eingebüßt[1]). Ererbt war Tüchtigkeit und Neigung für den militärischen Dienst; damit fielen diesen Kreisen die Offiziersstellen zu, und das Strategenamt schloß die politische Führung in sich. Auch da bemerken wir aber, daß ein Mann aus dem Volke wie Lamachos und Demosthenes, Alkisthenes Sohn, zwar Feldherr im militärischen Sinne wird, aber politisch sich selbst ohne weiteres hinter den vornehmen Nikias zurückstellt. Auch die Flotte führt der Stratege; aber sonst liegen da die Verhältnisse doch anders. Da die Unterhaltung einer Galeere den Reichsten als Steuer auferlegt ward, hatten diese nominell die Führung des Schiffes, tatsächlich der Steuermann als höchster der Deckoffiziere; der war in der Handelsmarine hochgekommen, ein angesehener Fachmann, aber gesellschaftlich ein Subalterner, einer „aus dem Volke", nicht zu den „schönen und tüchtigen" gehörig, wie sich die Herren der Gesellschaft am liebsten nannten. Niemand kann auch nur von ferne das perikleische oder aristophanische Athen verstehen, der diese tatsächlich anerkannte Vorzugstellung einer mehr oder weniger geschlossenen Oberschicht neben der sonst eifersüchtig gehüteten demokratischen Gleichheit nicht immer im Gedächtnis behält; er

[1]) In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist der einzige Staatsmann von Bedeutung, der zugleich Feldherr ist, Timotheos, Konons Sohn, ein vornehmer Mann nach Herkunft und Gesinnung; zu ihm hat auch Platon Beziehungen. Später noch ist der beschränkte, aber wegen seiner unantastbaren Persönlichkeit auch politisch einflußreiche Offizier Phokion aus einem Hause, das einen Freund Solons unter seinen Ahnen zählte, und der Reformator Lykurgos ist gar aus dem allerältesten Adel: in seinem Hause war das Priestertum des Poseidon-Erechtheus erblich. Von beiden ist ohne Grund behauptet, sie wären Platons Schüler gewesen.

hat damit zugleich den Unterschied der demosthenischen und gar der menandrischen Zeit verstanden. Auch für Platon ist dies eine unerläßliche Vorbedingung des Verständnisses. Er gehört zur Gesellschaft; ihre Gesinnung ist ihm vom Vaterhause eingeimpft, und seine Dialoge halten sich in diesem Kreise.

Der Kreis ist nicht weit. Seine Angehörigen kennen sich persönlich oder wissen doch voneinander, auch von den heranwachsenden Söhnen der guten Familien. Man nennt sich gern beim Vatersnamen, wie es die Russen tun; das wird fast wie ein Adelsprädikat betrachtet, während die Zugehörigkeit zu den Geschlechtern, obwohl diese bestanden, nur zum Teil noch sakrale Vorrechte brachte[1]). Ein paarmal findet sich bei Platon die Anrede „Sohn jenes (bekannten) Mannes", worin liegt, daß man den Namen gar nicht erst zu nennen braucht, und doch wird es gerade in Fällen gesagt, wo von dem Betreffenden nichts Besonderes zu rühmen war[2]). Diese Betonung des Vatersnamens ist geradezu ein Protest gegen die Demokratie, die aus Rücksicht auf die vielen Neubürger, die rechtlich gar keinen Vater führen konnten, die Bezeichnung nach der Gemeinde durchzusetzen versuchte, wie es die älteren Urkunden zeigen[3]); später hat man es auch da aufgegeben.

Die Gesellschaft ist nicht in dem Sinne geschlossen, daß sie neue Leute ausschloß. Bedingung war außer dem nötigen Vermögen eine Lebensführung und gesellschaftliche Bildung, die den Anforderungen entsprach; also ist jede eigene Arbeit für den Lebensunterhalt und Erwerb streng untersagt. Wir werden sehen, daß die Duldung des Sokrates unter diesen Herren sowieso eine anstößige Ausnahme war: hätte er für Geld Unterricht erteilt,

[1]) Z. B. ist Kallias, Hipponikos Sohn, in dessen Hause Platons Protagoras spielt, berechtigt, an der Staatstafel zu speisen, da er „Fackelträger" bei den Mysterien von Eleusis ist.

[2]) Staat 368a, Phileb. 36d. Im ersten Falle ist der so Bezeichnete Platons eigener Vater, im zweiten ein Kallias, vielleicht nur uns unbekannt, aber schon wegen der Gewöhnlichkeit dieses Namens den Lesern nicht bekannter.

[3]) Bei Platon wird es als Scherz empfunden, wenn einmal jemand mit dem Namen seiner Gemeinde angerufen wird (Sympos. 172a); da ist es auch gerechtfertigt, denn man begegnet sich auf dem Boden dieser Gemeinde. Bei Aristophanes ist die Nennung nach dieser häufig, auch in Anrede und Selbstvorstellung. Das sind dann immer Leute aus dem Volke.

so wäre er unmöglich gewesen und hätte höchstens mit den fremden Sophisten rangiert, die man bezahlte, mit allen Rücksichten behandelte, aber nur so wie heute hohe Herren sich mit Gelehrten oder Künstlern gemein machen. Der Athener Pheidias war in den Augen des Perikles und auch des Platon ein Handwerker. Kriton, der treue Freund und Beschützer des Sokrates, ist ein reicher Grundbesitzer, der seine Güter und Gelder selbst verwaltet: er bleibt der Gesellschaft so fern wie der Philosophie. Kleon war durchaus kein Gerber oder Sattler; schon sein Vater gehörte der höchsten Steuerklasse an; bei ihm machte es wohl seine persönliche Haltung, daß er zum „Volke“ gerechnet ward, und nichts ist bezeichnender, als daß dies Volk ihn zwar zum Feldherrn wählte, aber als er die Führung des Heeres übernahm, ihm nicht gehorchen mochte. Dagegen der junge schöne Sophokles war, obwohl sein Vater eine Fabrik gehabt hatte, schon als er seine erste Tragödie aufführte, der Liebling des Volkes, nicht weniger als später Alkibiades; er spielte so vortrefflich Ball, sang zur Kithara und ritt ohne Zweifel nicht minder elegant: er führte das Leben der vornehmen Athener und stieg nicht nur zu dem höchsten Finanzbeamten, sondern auch zum Feldherrn empor. Körperliche Vorzüge fallen stark ins Gewicht; stete Übung und Gewandtheit in jeder Gymnastik ist unbedingt erfordert. Nicht nur in den Vermögensverhältnissen liegt es, daß der Waffendienst in der Reiterei geleistet zu werden pflegt, die eine aristokratische Waffe bleibt. Da die Jagd gern als Hetze getrieben wird, fällt sie denen zu, die sich das Kriegspferd halten können. Zucht von Pferden konnten sich in Attika nur die Reichsten erlauben; aber es ward nicht nur als ein persönlicher Ruhm, sondern als ein Verdienst um das Vaterland angesehen, als Alkibiades eine ganze Anzahl von Rennwagen nach Olympia schickte und mit einem den Sieg gewann. Auch die Beteiligung an den persönlichen turnerischen Wettkämpfen der panhellenischen Spiele, Lauf, Ring- und Faustkampf, für die Solon hohe Ehrenpreise ausgesetzt hatte, kam noch vor; doch zieht sich die athenische gute Gesellschaft während des 5. Jahrhunderts immer mehr zurück; die gewerbsmäßigen Athleten behaupten das Feld und verleiden gebildeten Männern die Konkurrenz; Knaben mochten eher noch einmal zu den Isthmien nach Korinth oder den Pythien nach Delphi gehen. In Athen

hielt eben die musische Bildung der gymnastischen das Gleichgewicht. Wohl forderte die Körperpflege auch von dem Manne, daß er täglich mehrere Stunden auf Ring- oder Reitplatz zubrachte, aber ebenso, daß er beim Mahle die Laute zur Hand nehmen konnte und sich zum Gesange, womöglich auch eines eigenen Verses selbst begleitete, daß er mit dem Schatze der nationalen Poesie Bescheid wußte und an dem geistigen Leben Anteil nahm. Tragödien zu dichten war standesgemäß, auch wenn es hohen Ehrensold eintrug; aber daß die Dichter auch selbst als Schauspieler auftraten, kam doch ab. Mit den Verkündern der neuen Bildung, den Sophisten, verkehrt man sehr gern, aber so wie die „weisen Männer“ älterer Zeit, Rhapsoden und ionische Dichter, Simonides etwa, von den vornehmen dorischen oder thessalischen Herren herangezogen waren. Gorgias und Prodikos kamen allerdings auch als Vertreter ihrer Heimatsstädte; aber was bedeuteten Leontinoi und Keos in den Augen der Athener?

Die Anschauungen und Sitten des athenischen Adels, der sich in diese neue athenische Gesellschaft umgewandelt hatte, waren dieselben gewesen wie bei den Standesgenossen in Argos, Ägina, Böotien und auch in Sparta, dessen geistiges Leben erst allmählich abwelkte; doch kam es immer noch vor, daß selbst einzelne Weisheitslehrer dort Vorträge hielten. Es hat noch im 6. Jahrhundert im Mutterlande von Hellas eine Art Rittertum gegeben, das die Herren der verschiedenen Kleinstaaten durch das gemeinsame Standesgefühl und die gemeinsame Lebensführung zusammenhielt, und wir sehen in den Gedichten Pindars, wie diese Gesellschaft auslebt. Die politische Entwicklung, das attische Reich mit seiner Seeherrschaft und der Gegensatz, den es bei den Ackerbau- und Handelsstädten des peloponnesisch-böotischen Bundes hervorruft, bewirkt diese Veränderung ebenso wie die neue von Ionien über Athen eindringende Bildung. Aber die alten Verhältnisse, die alten Beziehungen wirken nach. Auch Athen hatte noch in den Perserkriegen unter Sparta gestanden, und Kimon hatte die Politik verfolgt, daß seine Stadt zwar selbständig neben Sparta, aber in enger Fühlung mit diesem bliebe. Spartas Ansehen war aus der schweren Krisis, in die es ein Erdbeben und der dadurch hervorgerufene Aufstand seiner Untertanen und Hörigen geworfen hatte, ungeschmälert hervorgegangen;

die Überlegenheit seines Berufsheeres über die Bürgermilizen war eine wenn auch ungern anerkannte Tatsache, die Hochachtung vor seiner Verfassung und der persönlichen Herrschergewalt seiner Offiziere allgemein. So war denn auch die Hinneigung zu den alten Ordnungen von Staat und Gesellschaft in den alten Familien Athens nicht erloschen; die Ansprüche der aus den tieferen Schichten des Volkes in der Demokratie aufstrebenden neuen Männer waren geeignet, diese Stimmung zu verschärfen. Daraus erwuchsen starke politische Gegensätze innerhalb der Gesellschaft, die indessen zunächst das Gefühl des gemeinsamen Standes und den gesellschaftlichen Verkehr kaum beeinträchtigten. Hörte doch das Volk nicht auf, die gesellschaftlichen Vorrechte anzuerkennen, wo es die politischen bekämpfte. Die Töpfer huldigen auf ihrem Geschirr den schönen vornehmen Knaben, zu denen sie doch selbst, meist fremde oder unfreie Leute, nur ganz von ferne aufsehen können; wenn die jungen Herren auf dem Heimzuge von ihren Zechgelagen allerhand Ungebühr treiben, nimmt man das als berechtigten Jugendübermut hin und hat alle Ungezogenheiten des Alkibiades sogar nicht ungern, beweisen sie doch, daß in Athen die Freiheit gilt, ganz nach eigenem Belieben zu leben. Davon nimmt zwar jeder, so viel er bekommen kann; aber wenn er nur nach Herzenslust spotten und schimpfen kann, fügt sich der Bauer und der Krämer; es gibt ja reichlich zu leben und mehr als das, auch gesellschaftlich weiter in die Höhe zu kommen, und daß die Söhne dann an den Vorzügen teilhaben werden, macht es dem Vater leicht, sie jetzt den Herren zuzugestehen, deren Führung er im Kriege zu vertrauen gelernt hat.

In den Parteiungen innerhalb der Gesellschaft wirken die alten Gegensätze der beiden großen Adelsgeschlechter nach. Als Kimon tot ist, sein Verwandter Thukydides, Melesias Sohn, dessen Sohn uns bei Platon begegnen wird, dem Scherbengericht verfallen ist, sind die Philaiden ohnmächtig. Kimons Söhne sind nur noch auf dem Platze, wenn Perikles persönlich angegriffen wird. Thukydides, der spätere Historiker, der verwandtschaftlich zu ihnen gehörte, ist doch ein überzeugter Anhänger des Perikles gewesen. So hatte dieser, obwohl er sich als Alkmäonide fühlte, wenigstens dem Zwiste der beiden Häuser seine Staatsgefährlichkeit genommen. Aber eine Opposition gegen seine

demokratische Reichspolitik bestand in bedrohlicher Stärke. Die alten Ideale, Athen als Landmacht in engerem Anschluß an Sparta und damit für die Oberschicht die Erhaltung der faktischen Herrschaft im Staate, die Zurückdrängung des Demos, standen für recht viele vornehme Athener in ungebrochener Kraft aufrecht. Sie sahen scharf genug, daß die Demokratie, die Flotte und das Reich zusammengehörten, und wenn sie gewiß auch nicht auf die Kolonien und die Machtstellung gegenüber den Bündnern verzichten wollten, so hatten sie doch für diese Großmachtspolitik kein Herz. Als sie später in Sizilien Schiffbruch litt, waren sie gewillt, selbst auf das Reich zu verzichten, wenn sie nur das alte Verhältnis zu Sparta erneuern könnten. Der bedeutendste Mann dieser Gesinnung, Antiphon von Rhamnus, ist als Schriftsteller mindestens bald nach dem Tode des Perikles hervorgetreten und eröffnet die Reihe der attischen Redner, unter denen ihm ein Ehrenplatz gebührt. Wenn er damit beginnt, Prozeßreden zu veröffentlichen, die er für andere verfaßt hatte, so hat das zumeist einen praktischen Zweck: sie sind politische Pamphlete, wie das erregte Parteigetriebe sie nun in steigender Zahl erzeugt. Damit wird eine attische Prosa geschaffen, die von dem Einflusse der ionischen Literatursprache fast ganz frei, wo sie erhaben wird, mit der dramatischen Sprache Berührungen zeigt, daneben ihre Wurzel in dem Leben, in den Debatten von Rat und Volk und im Gerichtssaale hat. Antiphon hat auch Musterstücke veröffentlicht, wirkliche und fiktive Reden oder Redeteile, und ist damit neben die Ausländer getreten, die in Athen als Lehrer der Beredsamkeit eine große Rolle spielten; der vornehmste von ihnen, der Dorer Thrasymachos von Chalkedon, wird in Platons Staat vor uns erscheinen. Von Antiphon führt die attische Prosa zu Thukydides; Platon hat sich zwar an beiden nicht gebildet, auch sicherlich jeden rhetorischen Unterricht verschmäht, aber wenn er sich mit vollster Freiheit bewegt, so hat diese Publizistik einerseits, die Komödie andererseits mittelbar auch ihm die attische Zunge völlig gelöst.

Publizistik und Komödie sind erst nach dem Tode des Perikles zur rechten Entfaltung gekommen; es ist deutlich, daß er diese Äußerungen der öffentlichen Meinung niederdrückte. Es gehörte zu der Vornehmheit seiner Natur, daß er sich persönlich ganz zurückhielt, statt den Mittelpunkt der Gesellschaft zu bilden; das

hätte vielleicht zu sehr nach Tyrannenart geschmeckt, aber es entsprach auch seinem Wesen nicht. Hat er doch auch verschmäht, sich oder seine Politik durch Literaten vertreten zu lassen. Seine eigenen Reden, deren Schwung und Gedankenreichtum das Volk hinriß, wenn er ausnahmsweise einmal das Wort nahm, hat er nicht veröffentlicht. Bedürfnis eines anregenden Umganges besaß er: der Philosoph Anaxagoras stand ihm nahe, auch Protagoras hat mit ihm verkehrt, auch ein politisch einflußreicher Seher Lampon[1]). Sophokles hat es wohl mehr als Staatsmann denn als Dichter getan, und der Tragiker Ion als vornehmer Vertreter seiner Vaterstadt Chios. Perikles hatte früh standesgemäß geheiratet, dann aber die Ehe gelöst; seine Söhne wuchsen im Genusse ihrer Stellung auf, ohne etwas zu bedeuten. Der Vater hatte als seinen Nachfolger wohl selbst sein Mündel Alkibiades im Auge. Er selbst hat die letzten Jahre seines Lebens eine offenbar herzliche Verbindung mit der milesischen Hetäre Aspasia unterhalten, die ihm um 440 einen Sohn geboren hat, den er unter Durchbrechung eines eigenen Gesetzes legitimieren ließ, als seine beiden ehelichen Söhne der Pest erlegen waren. Dabei mag er seine Konkubine zur Ehefrau erhoben haben, was ebenso sehr wider das Gesetz verstieß[2]). Sie hat ihm gegeben, was ihm nach der damaligen Haltung der Weiblichkeit eine Athenerin seines Standes nicht wohl geben konnte und eine vornehme Milesierin erst recht nicht, denn in Asien war die Frau noch viel enger in ihrem Harem gebunden. Daß Aspasia geistig mehr bedeutete, werden wir glauben, obwohl die Angriffe der Komiker und die Erfindungen der Novellisten geringe Gewähr bieten.

[1]) Lampon war Exeget, staatlich anerkannter Berater in Sachen des heiligen Rechts. Nur in diesem gab es etwas wie das *respondere* der römischen juristischen Praxis. Platons Euthyphron liefert einen Beleg für die Befragung des Exegeten in einer Sache des Blutrechtes, das zum heiligen Rechte gehörte. Lampons großer Einfluß ist persönlich, aber er beruht auf seinem Wissen um den Willen der Götter. Euthyphron möchte gern ein solche Rolle spielen.

[2]) Wenn das geschehen ist, dann nach ihrem Prozeß, in dem er sie vertritt, doch wohl als ihr Rechtsbeistand, den sie als Metoekin haben mußte, keinesfalls als ihr Ehemann. Ob sie in seinem Hause als Konkubine (was ein anerkanntes Rechtsverhältnis war, nicht viel weniger als Ehefrau zu sein brauchte) lebte, ist nicht einmal sicher; die Zeugnisse der Komiker sprechen eher dagegen.

Den Krieg mit den Peloponnesiern begann Perikles mit Überlegung, als er ihn als unvermeidlich betrachten mußte. Mit Sparta brauchte es nicht zum Bruche zu kommen, da der König Archidamos ebenso wie Perikles die Verständigung wünschte. Aber Athens Nachbarn erzwangen den Krieg, Theben, weil die Demokratie seine Vorherrschaft in Böotien bedrohte, Korinth, weil Athens Handelsübermacht es erdrückte. Wir sind verpflichtet, dem Urteile des Thukydides zu vertrauen, das durch jede Erweiterung unserer Kenntnisse und Einsichten nur bestätigt wird. Perikles täuschte sich darüber nicht, daß das athenische Fußvolk dem geschulten lakonischen Heere nicht stand zu halten vermochte, aber er durfte darauf rechnen, durch die weit überlegene Flotte und die Geldmittel des Reiches nicht rasch, aber sicher zum Ziele zu kommen. Zunächst mußte geduldet werden, daß die Feinde in Attika einfielen und die Ernte zerstörten; den Festungen, vor allem der mit dem Hafen verbundenen Stadt, konnten sie nichts anhaben. Vorauszusehen war, daß die Volksstimmung der Regierung Feigheit vorwerfen würde, aber das getraute sich Perikles durch unerschütterliche Ruhe niederzuhalten. Die Komiker mochten lärmen, wenn nur das Heer gehorchte. Es ließ sich auch alles gut an; das erste Kriegsjahr brachte starke Erfolge mit geringen Verlusten. Da trat ein unheilvolles Ereignis ein, das alles zerstört hat: die Pest. Sie hat die Weisheit des Perikles zuschanden gemacht und Athens Untergang bewirkt, durch den Menschenverlust, durch den Tod des Perikles, durch die Zerstörung einer konsequenten Regierung. Das verzweifelte Volk entzog seinem Leiter das Vertrauen, berief ihn dann wieder, als er schon ein Sterbender war. Die bisher zurückgehaltenen Demokraten drängten sich zur Macht; die Reaktion, Antiphon und Genossen, schlossen sich zusammen und machten die harmlosen geselligen Vereine zu politischen Klubs, um gegen die Regierung zu wühlen und bei den Wahlen ihre Kandidaten mit allen Mitteln durchzubringen. Bewegliche Rufe der Zaghaften um Frieden wurden laut. Das Schlimmste war, daß die Partei des Perikles, die sein Werk fortzuführen berufen und gewillt war, keinen Führer hatte, denn der redliche Nikias war kein Staatsmann. Das Urteil dieser Kreise kennen wir durch Thukydides, der diese Jahre noch durchlebt hat und selbst einzugreifen entschlossen war, die Stimmungen des Momentes

durch die Komödien des Aristophanes, der in Platons Geburtsjahr sein erstes Stück auf die Bühne brachte. Dies war zwar noch unpolitisch; der blutjunge Bursche verwertete die eigenen Schulerfahrungen. Aber er muß seine Gesinnung so weit geäußert haben, daß die Partei, welche den Frieden mit Sparta und die Niederhaltung der Demokraten anstrebte, also auch der perikleischen Reichspolitik widerstrebte, sich mit ihm in Fühlung setzte: das sind die vornehmen Kreise der Ritter, besser der Kavalleristen. Schon die ersten ephemeren Volksführer wurden von der Komödie als gesellschaftlich untergeordnet behandelt, obgleich der eine unter Perikles Stratege gewesen war, der andere es jetzt ward; Thukydides hat sie überhaupt nicht genannt. Der dritte ist Kleon, an dem auch besonders anstößig ist, für Aristophanes und Thukydides, daß er keine Manieren hat. Dabei hat Kleons lärmende Energie doch mehr als der würdige Nikias dazu getan, daß der Friede von 421, den man nach diesem nennt, mit Recht allgemein als ein Sieg Athens über Sparta angesehen ward. Aber Theben und Korinth waren durchaus nicht überwunden, sondern gewillt den Krieg fortzusetzen, der mit Theben auch formell niemals aufgehört hat. Athens Fußvolk scheute seit der Niederlage von Delion den Zusammenstoß auch mit den Böotern.

Um die Zeit des Friedens begann Alkibiades eine Rolle zu spielen, und wenn er es zur Stellung des Perikles bringen wollte, mußte er Nikias verdrängen; damit war die Zersetzung der alten Parteien gegeben. Schönheit, Geist und Mut waren schon an dem Jünglinge Alkibiades in höchstem Maße hervorgetreten; ererbter und angeheirateter Reichtum trat hinzu. Getrieben ward er von unbändigem skrupellosem Ehrgeiz. Er versuchte es erst mit einer scharf aggressiven Politik gegen Sparta. Sie scheiterte nach verheißungsvollen Anfängen, als bei Mantineia Athener und Spartiaten in offener Feldschlacht zusammenstießen. Alkibiades brauchte ein anderes Trittbrett, sich in die Herrschaftsstellung zu schwingen. Dazu bot sich die großartige Expedition nach Sizilien. Er würde dort wohl sein Ziel erreicht haben, aber in seiner Abwesenheit gelang es seinen Feinden, ihn zu stürzen. Das Scheitern des unbesonnenen Zuges in die Ferne war der eine Erfolg dieses blinden, im Grunde ohnmächtigen Hasses. Der andere war, daß Alkibiades zu den Feinden überging, Sparta

zu tätigem Angriffe reizte, dann die Perser zur Zerstörung des Reiches aufrief. Das war's, was sie erreichten, die sich in der allerdings begründeten Furcht vor einem Tyrannen zusammengeschlossen hatten, seine Gegner aus der eigenen Partei und die radikalen Demokraten. Vor Syrakus verblutete das beste athenische Heer, versanken die besten Schiffe. Und doch widerstand die alte athenische Spannkraft. Eine neue Flotte hielt in Ionien Spartaner und Perser samt den abgefallenen Bündnern in Schach. Zu Hause fand man sich darein, daß eine spartanische Festung in Dekeleia (Tatoi) die Hauptstadt beständig bedrohte und die Bestellung der Felder weithin unmöglich machte. Da kamen im Frühjahr 411 die Reaktionäre, Antiphon an der Spitze, mit ihren Plänen ans Tageslicht, und die Friedenssehnsucht der Menge gab ihnen Oberwasser. Der Sturz der Demokratie gelang. Aber den Frieden mit Sparta erreichten sie nicht, obwohl sie ihm das Reich zu opfern gewillt waren. Denn Heer und Flotte draußen hielten an der Verfassung fest, und die Gemäßigten aus den eigenen Reihen scheuten vor dem, was ihnen Landesverrat schien. Es gab ja noch die Hoffnung, Alkibiades könnte heimkehren und die Perser auf Athens Seite herüberziehen. Die Demokratie ward hergestellt, der Krieg ging weiter: Alkibiades sollte retten und war bereit. Doch die Fehde schlummerte nie ganz ein zwischen den Demokraten, die auf nichts verzichten wollten, und den Reaktionären, die jeden Preis für den Sturz der Demokratie zahlen wollten. Seit dem rätselhaften Gottesfrevel, der Verstümmelung der Hermespfeiler kurz vor dem Aufbruch der Flotte nach Sizilien, lebte die Bürgerschaft unausgesetzt in der Spannung: „kommt der Feind über die Mauern in den Hafen, oder kehrt eine siegreiche Flotte heim und erlöst uns aus aller Not; kommt ein Tyrann oder ein oligarchisches Schreckensregiment." So mußten sich alle fragen, alt und jung; kaum eine Familie hatte nicht Angehörige im Kampfe verloren, viele aus der vornehmen Gesellschaft waren auch in den Prozessen nach dem Hermenfrevel und dann in der Revolution landflüchtig geworden. Dazu der wirtschaftliche Druck, der auf allen, am schwersten auf den Besitzenden lastete.

Es ist die Zeit von Platons Kindheit, deren allbekannte Ereignisse wir uns in kurzen Andeutungen in das Gedächtnis gerufen haben. Bei der Revolution von 411 war er 16 Jahr:

sie hat er noch als untätiger Zuschauer, aber doch gewiß schon mit innerer Teilnahme durchlebt; auch das Frühere hat mindestens mittelbar durch seine Umgebung auf ihn eingewirkt. Diese Umgebung wollen wir nun betrachten.

Platon ist in dem attischen Jahre des Archon Diotimos geboren, das wahrscheinlich genau vom 29. Juli 428 bis 24. Juli 427 reichte[1]). Sein Vater war Ariston, Sohn des Aristokles aus der Gemeinde Kollytos, die einen Teil der Stadt bildete. Über diese väterliche Familie wissen wir nichts[2]); es fällt auf, daß die Kinder die Namen von Vater und Großvater nicht erhalten haben[3]). Um so wichtiger ist die Familie der Mutter Periktione[4]). Sie hat schon im 7. Jahrhundert Archonten gestellt, als dieses Amt noch die höchste Machtfülle in sich schloß. Solon war vermutlich durch Verschwägerung mit dem Hause verbunden und hatte an einen Träger des in ihm häufigen Namens Kritias ein ermahnendes Gedicht gedichtet; Solons Gedächtnis, von dem man sonst in dieser Zeit wenig spürt, war in diesem Hause lebendig, auch an Platon spürt man das. Periktiones Vater Glaukon war der jüngere Bruder des Familienhauptes Kallaischros, dessen Sohn Kritias, der spätere Tyrann, auf Platons Jugend den stärksten Einfluß gehabt hat; mit ihm erlischt das Geschlecht, denn er zieht seinen Neffen Charmides, den jüngeren Bruder Periktiones, dessen Vormund er nach Glaukons frühem Tode war, mit in seine Partei und ins Verderben.

Periktione hat dem Ariston vier Kinder geboren; Platon war der jüngste Sohn, mehrere Jahre jünger als seine Brüder Adeimantos und Glaukon, denn sie haben sich im Jahre 409 als Ritter in einem Treffen bei Megara ausgezeichnet, waren

[1]) Eine frühe Fabel setzt seinen Geburtstag auf den 7. Thargelion, weil dieser Tag für die Athener der Geburtstag des Apollon war. Weiter darf man nichts darin suchen.

[2]) Er wäre ein Medontide, wenn er von Kodros stammte, wie Diogenes III 1 berichtet; aber dem ist nicht zu trauen.

[3]) Daß Platon ein Spitzname wäre, gegeben, weil er eine breite Brust hatte, ist eine Fabel. Platon ist ein ganz gewöhnlicher Name, der freilich dem Wortsinne nach auf einen breiten Brustkasten deutet, aber längst abgegriffen war.

[4]) Auffallenderweise können wir von keinem Gliede dieser Familie die Gemeinde angeben, auch nicht den Namen des Geschlechtes, das doch von altem Adel war.

also wehrfähig[1]); Platon konnte damals höchstens als Rekrut eintreten[2]). Vielleicht ist seine Schwester Potone zwischen Glaukon und ihm geboren; sie ward die Mutter seines Neffen Speusippos, der sein Nachfolger in der Schulleitung ward. Der Vater Ariston scheint früh gestorben zu sein, denn Periktione ist eine zweite Ehe mit Pyrilampes, dem Sohne des Antiphon, eingegangen, dem sie noch einen Sohn Antiphon gebar. Als Platon 348/47 starb, waren seine Brüder tot; von der Familie lebte nur noch ein Knabe Adeimantos, also wohl Enkel seines gleichnamigen Bruders, den Platon zum Erben einsetzt; wir finden ihn als Mitglied der Akademie unter Xenokrates[3]); dann hört man nichts mehr über die Familie. Offenbar war sie erloschen.

Pyrilampes, den Periktione in zweiter Ehe heiratete, war mit der Familie, wie zu erwarten, schon vorher verbunden;

---

[1]) Staat 368a.

[2]) Trotz diesem zwingenden Schlusse gilt vielfach Glaukon als jünger. Xenophon, Mem. 3, 6, hat nämlich ein Gespräch des Sokrates mit Glaukon erfunden, der sich, noch nicht zwanzig Jahr, auf die Rednerbühne drängt und ausgelacht wird. Dabei wird gesagt, daß Sokrates sich seiner um des Charmides und Platon willen annahm. Das sagt Xenophon, weil, als er schreibt, jeder den Platon als Sokratesschüler kennt, den Charmides auch, aus Platons Dialog. An die Altersverhältnisse der Brüder hat Xenophon nicht gedacht, wenn er sie überhaupt kannte. Den Charmides hatte er im Gefolge des Kritias selbst gesehen, mochte auch wissen, daß es um sein Vermögen nicht mehr gut stand. Ihn führt er in dem nächsten Kapitel ein, hat also zwei Gegenstücke liefern wollen, den Charmides nach dem platonischen Dialoge als sittsam und bescheiden, den Glaukon dementsprechend als vorwitzig, vielleicht indem er seine Zeichnung in Platons Staat übertrieb. Bosheit gegen diesen führt ihm überhaupt die Feder. Im Symposion 4, 29f. schildert er Charmides als verarmt durch den Krieg, weil er den auswärtigen Besitz verloren hat und den in Attika nicht bebauen kann: das ist die Lage, in der er selbst und viele Athener sich 405 befanden, und ein bezeichnender Zug tritt hinzu: jetzt, wo er arm ist, verdenkt man ihm den Verkehr mit Sokrates nicht mehr. Aber reich will er doch werden: jeder weiß, daß er zu den Dreißig gehalten hat. Ob die Schilderung 405 zutraf, bleibt zweifelhaft, auf die Zeit des Symposion traf sie in keiner Weise zu.

[3]) In der Akademiegeschichte Philodems S. 45 Mekler. Nach der Aristotelesbiographie der Marciana S. 432 Rose, hat Aristoteles in seinen Briefen Verwandte Platons den Königen empfohlen; das ist sicher richtig, läßt sich aber nicht näher bestimmen.

seine Schwester war die Mutter des Charmides, also auch der Periktione (wenn nicht Stiefmutter)[1]). Es bestanden also schon zu Aristons Lebzeiten Beziehungen zu dem einflußreichen und angesehenen Pyrilampes, der als Gesandter an den Perserhof gegangen war und vielbewunderte Pfauen mitgebracht hatte, wie es denn gerade Mode war, sich seltene Vögel zu halten. Demos, Sohn des Pyrilampes aus einer ersten Ehe, war 422 ein Knabe, dessen Schönheit allgemein Furore machte; auch Platon[2]) gedenkt seiner so, daß der Leser wissen soll, der Mann, der jetzt eine angesehene Stellung hat und die alten Beziehungen zu dem Perserkönige pflegt, ist einmal der schönste Knabe gewesen. Dafür sorgte die Komödie, die ihn übrigens mit Rücksicht behandelt hatte. Durch Pyrilampes wehte ein Zug der großen perikleischen Politik in das Haus des Ariston, denn er gehörte zu dem engeren Kreise des herrschenden Mannes, Kritias zu dem des Alkibiades. Das wird in den nächsten Jahren nach dem Tode des Perikles noch gut zusammengegangen sein. Später trennten sich die Wege; Platon ist in der Gesinnung der Fronde auferzogen, die dem Perikles sowohl die demokratischen Gesetze wie die Reichspolitik zum Vorwurfe machte: das hat sein Urteil von vornherein beeinflußt.

Von den Eltern spürt man nichts bei ihm; auch nicht die leiseste Hindeutung auf ein herzliches Verhältnis zu der Mutter, so daß es scheint, als hätte schon der Kindheit Platons jedes weibliche Element gefehlt, vordeutend auf das Leben, in das niemals eine Frau hineinspielt, nicht einmal störend. Dagegen hat er im Staate von seinen älteren Brüdern lebensvolle Bilder gezeichnet, das des jüngeren mit unverkennbarer Liebe. Adeimantos ist ernster, stiller, tiefer; Glaukon äußerst lebhaft, vorwitzig, leidenschaftlich, er gesteht seine verliebte Natur, besondere Neigung für Musik wird hervorgehoben. So steckte in

[1]) Charm. 158a, Pyrilampes, Motte, ist ein ganz vereinzelter Name. Wenn ihn der Verfasser der sog. Dialexeis als Beispiel wählt, so wird er ihn von diesem Träger aus Athen kennen. Was Plutarch in der Novelle vom Daimonion des Sokrates über Pyrilampes berichtet, darf nicht als historisch betrachtet werden, kann es aber sein. Er soll bei Delion verwundet und gefangen sein.

[2]) Gorgias 481d, 513b. Das ist um die Zeit geschrieben, da Lysias 19, 25 den Demos als Trierarchen auf Kypros erwähnt.

beiden etwas von seinem eigenen Wesen; aber seine philosophische Entwicklung haben sie nicht mitgemacht. Adeimantos leistet Bürgschaft, als Platon sich erbietet, zu dem Strafgelde beizusteuern, das Sokrates sich auferlegen will. So mag denn Sokrates auch zu den älteren Söhnen Aristons in einigen Verkehr gekommen sein, aber nicht näher. Schade, daß wir über ihren Ausgang nichts wissen. Zu dem Oheim Charmides hat Platon wohl mit knabenhafter Schwärmerei aufgeschaut; er hat ihn in seiner klugen Bescheidenheit anmutig geschildert, nicht ohne die poetische Begabung hervorzuheben, und zwar als Familienerbteil. Kritias hat in seine Jugend bestimmend eingegriffen, und alle späteren Gegensätze haben das nicht verwischt.

Die Familie mußte schon wegen der Erziehung der Söhne in ihrem Stadthause leben, aber sie besaß mindestens das Landgut in der Gemeinde Iphistiadai, das Platon in seinem Testament erwähnt, gelegen am Kephisos etwa zwischen Turkovuni und Kephisia, und daß Platon als Knabe das Landleben mit den Reizen der attischen Natur genossen hat, davon legt noch die Gesinnung und Stimmung in den Gesetzen Zeugnis ab. Ihm ist das städtische Leben mit seiner lärmenden Geschäftigkeit ein Greuel; die des Hafens erst recht, und schon darum mag er von Flotte und Seeverkehr und Seeherrschaft nichts wissen. Ländliche Stille einer fruchtbaren Gartenvorstadt hat er sich für seine Schule ausgesucht, als er über sein Leben bestimmte, und nach seinem Willen sollte nur der Landbau ein Volk nähren, und der Mensch, wenn er es auch nicht selbst beackerte, mit dem Lande vertraut bleiben. In dieser Empfindung stimmt er mit Aristophanes überein; aber dieser hat sie im Alter durch das Stadtleben verloren. Alle späteren Philosophen, von denen wir etwas sagen können, sind Stadt- und Stubenmenschen, und die Athener Menanders haben zur Natur höchstens das Verhältnis von Städtern. Erst bei den Römern ändert sich das: Cicero hat auch hierin den Platon würdigen können.

Von einem Hause wie dem des Ariston würden wir ohne weiteres annehmen, daß der Dienst der väterlichen Götter mit peinlichem Ernst geübt ward; das gehörte zu den Bürgerpflichten und Standespflichten. Daß dem so war, bezeugt die Gesinnung, die der Sohn bewahrt hat, soweit ihn auch das Denken und die Religion seines Herzens auf andere Wege der Frömmigkeit führte.

Gottesdienst ist eine bessere Wiedergabe der griechischen Eusebie als Frömmigkeit, denn sie besteht nur in der rechten Verehrung der Götter. Dieser Dienst aber braucht keinen Sonntag, weil er alle Tage durchzieht. Der Herd selbst war ein Heiligtum, und auf dem Hofe und vor dem Hause standen Altäre, die ihren Schmuck und ihre bestimmten Opfergaben forderten. Jedes Mahl hatte seinen Spruch oder Gesangvers, jedes Schlachten war ein Opfern, und der aufgehenden und der scheidenden Sonne schickte sich, einen andächtigen Gruß zu sagen. Draußen standen heilige Bäume und Steine, jede Quelle war ein Heiligtum. Vor allem heilig waren die Gräber der Familie; die Toten lebten durch den Kult, den sie heischten, in ihrem Verbande weiter. Endlich waren die Götter des Staates mächtige und gnädige Herren über alle, die unter ihnen standen, ihre Feste gliederten das Jahr, lockten hier und dorthin, wenn nicht zu anderem, so eine Prozession zu schauen, die Heiligtümer mit ihren Bildern im Schmucke des Festes zu besuchen, Lieder zu hören. Und die Gottesdienste und Feiern, zu denen die Kinder noch nicht mitgenommen wurden, regten die neugierige Phantasie erst recht an.

Von den Handlungen des Gottesdienstes ist in Platons Schriften selten die Rede. Keine Spur ist davon, daß er sich je persönlich um sie bemüht hat; wir hören von keiner Stiftung, selbst nicht in der Akademie, von keinem Weihgeschenke. Es ist nicht anzunehmen, daß er sich in Eleusis hätte weihen lassen; über die Hoffnungen, die dort in den Gläubigen erweckt wurden, fällt ein scharf ablehnendes Wort[1]). Von einer ekstatischen Zeremonie, der Weihung der Korybanten, redet er öfter so, daß er sie angesehen haben muß[2]), aber das ist ihm etwas Fremdartiges geblieben, das ihn niemals verwirrt hat. Von allem Wunder- und Aberglauben ist er frei, ohne doch geflissentlich zu negieren oder zu polemisieren. Visionen und Träume haben ihn nicht heimgesucht. Was man religiöse Zweifel und Kämpfe nennt, scheint ihm ganz erspart geblieben zu sein. Aber die

[1]) Staat 363c. Die Weihung gehört zu den Gefälligkeiten, durch die sich Kallippos an Dion herandrängt, 7. Brief 333e.

[2]) Ion. 533e, Kriton 54d, Euthydem. 277d, Ges. 790d. Aristophanes erwähnt diese Weihen, die auch vom Wahnsinn heilen, weil sich die Seele in der Ekstase beruhigt, Wesp. 119. Sie gingen also im Schwange, als Platon ein Kind war.

Scheu und Ehrfurcht, mit der er zeitlebens sämtliche Götter und ihre Dienste behandelt hat, die Zurückhaltung, die er selbst den Göttergenealogien und Mythen gegenüber bewahrt, voll Widerwillen gegen allegorische Umdeutung und voll Spott für rationalistische Verflüchtigung, endlich die Wendung zu dem Gottesdienste, die er in seinem Alterswerke nimmt, würden den Schluß auf die Eindrücke der Jugendzeit rechtfertigen, auch wenn er nicht ebendort ausdrücklich Zeugnis ablegte. Da erzählt er (887 dff.) davon, wie schon die kleinen Kinder durch die Märchen still und ruhig gemacht werden, die Amme und Mutter ihnen erzählen, wie die Kleinen nichts lieber sehen, als wenn die Eltern das Opfer verrichten und sie den Gebeten zuhören dürfen, wie es sie bewegt, wenn Vater und Mutter für sich und für ihre Kinder in frommem Ernste zu den Göttern beten, wie abends alle, die Volksgenossen und die Barbaren (die Sklaven des Hausgesindes), der Sonne und dem Monde ihre Verehrung bezeugen. Dieses Verhalten der Erwachsenen prägt dem Kinde den Glauben an die Götter so fest ein, daß nur ein ganz Verworfener ihn sich nehmen lassen kann. Wenn er das sagt, wer wollte die Erinnerung des Greises an das Elternhaus verkennen? So hat ihm dieses mitgegeben, was für sein Verhalten zu dem eigenen Staate und der väterlichen Religion bestimmend ward, mittelbar dann auch für die Religion seines Herzens und den Staat seiner Konstruktion. Die Legende läßt ihn auf dem Totenbette den Göttern dafür danken, daß er als Mensch, als Hellene, als Zeitgenosse des Sokrates geboren war[1]). An zweiter Stelle hätte er richtiger dafür gedankt, daß er aus einem sozusagen autochthonen athenischen Hause stammte: in ihm kommt das zur Blüte und Reife, was wir als spezifisch athenisch in Solon und Perikles, in Aischylos und Aristophanes getrennt anerkennen; selbst Athena die Göttin vereinigt nicht alles. Durch dieses Athenische ist Platon der Mensch geworden, für dessen Geburt die Menschheit den Göttern danken soll.

[1]) Plutarch, Marius 46. Der Dank für die Geburt als Mensch, Mann, nicht als Weib oder Tier, bezieht sich auf die Seelenwanderung; erst die letzten Kapitel des Timaios machen es verständlich.

3. Jugenderziehung.

Daß Platon ein geweckter Junge gewesen ist, leicht und gern gelernt hat, glauben wir gern, auch ohne die Familienpapiere, auf die sich dafür sein Neffe Speusippos berufen hat[1]). Rasche Auffassung, ein gutes Gedächtnis, Fleiß und Aufmerksamkeit hat Platon selbst später als Naturgaben bezeichnet, die für den künftigen Philosophen unerläßlich sind[2]). Gehorsam und artig wird er auch gewesen sein; übrigens war trotz aller Demokratie die häusliche Zucht von der entnervenden Schwächlichkeit der modernen Pädagogik frei, und ein Junge, der schon mit Sokrates disputierte, hatte für seine Unarten die heilsamen Ohrfeigen der mütterlichen Hand zu gewärtigen[3]). Ein Duckmäuser ist Platon aber sicherlich nicht gewesen[4]). Wer so scharf beobachtet und die kleinen Schwächen der Menschen so mitleidlos ans Licht zieht, wie er in seinen ersten Schriften, wird Lehrer und Mitschüler nicht geschont haben; es dürften eigne Erinnerungen sein, wenn er schildert, wie die Jungen einem Mitschüler den Stuhl wegziehen, daß er hinplumpst, wenn er sich setzen will[5]). Auch ein verträumter Bücherwurm ist der nicht gewesen, der zeitlebens auf die Leibesübungen denselben Wert gelegt hat wie auf die Schulung des Denkens, der auch als Greis eine besondere Art des Ringens zu empfehlen hat[6]) und im Gegensatz zu der hei-

---

[1]) Apuleius Plat. I 2.

[2]) Staat 486, 503c.

[3]) Lysis 208d.

[4]) Herakleides (Diogen. III 26) will wissen, daß er in der Jugend niemals laut gelacht hätte; da hat der Schüler wohl, was er an dem greisen Lehrer bemerkte, auf dessen Jugend übertragen. Von Euripides haben sie dasselbe gefabelt.

[5]) Euthydem. 278b.

[6]) Gesetze 814d.

mischen Sitte das Mädchenturnen unbedingt verlangt. Eine unverächtliche Nachricht sagt, daß er sogar in den isthmischen Turnspielen einen Sieg davongetragen hat[1]). Daß er früh reiten lernte, versteht sich von selbst; die Brüder waren Kavalleristen, auch von ihm müssen wir es annehmen, und er verfügt über die genaueste Kenntnis von der Körperbildung eines edlen Rosses[2]). Den Hundefreund verleugnet er nie. All das ergab sich in einem Hause wie dem seiner Eltern von selbst. Und so erhielt er auch sonst die standesgemäße Erziehung. Wir dürfen das Allgemeine getrost einsetzen, ohne über das Besondere unterrichtet zu sein, sind aber berechtigt anzunehmen, daß die häusliche Erziehung es an Vorsorglichkeit und an strenger Zucht nicht hat fehlen lassen.

Der Knabe trat, sobald er der Kinderstube entwachsen war, vom siebenten Jahre an etwa, unter die Obhut eines eignen Dieners. Das war meist ein alter Mensch, zu schwerer Arbeit nicht mehr fähig, möglichst zuverlässig, aber nicht einmal immer hellenischer Abkunft, also keineswegs des Respekts und Gehorsams bei dem jungen Herrn sicher, verwirkte ihn auch wohl gelegentlich[3]). Wie lange diese Aufsicht währte, läßt sich nicht sicher abgrenzen, schwerlich bis zu dem achtzehnten Jahre, wo der Jüngling Ephebe hieß und militärisch dienstpflichtig ward; in der Kriegszeit wird der Staat auf die Heranziehung der Rekruten nicht verzichtet haben, allein davon redet Platon nie, und diese Verhältnisse sind uns für seine Jugendzeit nicht hinlänglich bekannt. Doch finden wir ältere Knaben wenigstens im Gymnasion ohne Begleitung des Pädagogen[4]). Dort standen sie unter der sehr kräftigen Zucht des Turnwarts, aber der Verkehr mit den älteren Besuchern des Ortes war doch frei, und die Knaben mußten nun schon selbst sich zu benehmen wissen und auf sich achten.

Denn schon die Kinder müssen in ihrer ganzen Haltung sich an einen Anstand und eine Sittsamkeit des Benehmens gewöhnen, die uns befremdet, und je älter sie werden, um so höher werden

[1]) Dikaiarchos bei Diogenes III 4, bei Apuleius übertrieben.

[2]) Phaidros 253d.

[3]) So betrinken sich die Pädagogen am Ende des Lysis, aber die Knaben müssen ihnen doch gehorchen.

[4]) Der Unterschied tritt zwischen Lysis einerseits, Charmides und Kleinias (im Euthydem) deutlich hervor.

die Anforderungen. Immer wieder wird ihnen eingeschärft, daß sie darin die Haupttugend ihres Alters zu beweisen haben, die Sophrosyne, die Herrschaft über sich selbst, Bescheidenheit, Zurückhaltung. Dazu gehörte schon eine Haltung im Gange und im Sitzen, die sich anzugewöhnen den lebhaften südländischen Jungen eine Pein gewesen sein muß, die ihnen nur lange Dressur aufzwingen konnte. Man glaubt es ihnen anzusehen, wenn sie auf den Vasenbildern steif dastehen, eingewickelt in ihren engen Mantel, oder mit den kleinen Schritten einhergehen, die eine solche Tracht allein gestattet; die Augen werden, wenn auch verstohlen, um so lebhafter geblitzt haben. Auf den Turnplätzen löst sich der Zwang, fallen die Hüllen von den jugendlichen Gliedern, und wenn die Rute des Turnwartes während der Leibesübungen auch strenge Ordnung hielt, Anstandsregeln auch hier vorschrieben, wie man zu sitzen und sich beim Waschen und Salben zu benehmen hatte[1]), so war doch freierer Bewegung Raum geboten. Um so notwendiger war, daß der Pädagoge seinen jungen Herrn keinen Augenblick aus den Augen verlor; auch paßten wohl ältere Verwandte auf. Denn der Verkehr mit den Erwachsenen und noch mehr mit den eben dieser Zucht entwachsenen Jünglingen, den Epheben, schloß ernste Gefahren in sich, und doch kam auf die Erziehung, die dieser Verkehr brachte, für das Leben alles an: der junge Herr sollte sich schon in diesen Knabenjahren seine Stellung in der Gesellschaft wo nicht schaffen, so doch vorbereiten. Er mußte „antworten“ lernen[2]), sich jene attische Regsamkeit des Geistes erwerben, die rasch auffaßt und schlagfertig erwidert, bei aller Bescheidenheit des Auftretens sich nicht verblüffen, durch die Komplimente sich nicht berücken lassen.

Vergleichen können wir es nur damit, wie bis vor kurzem die junge Dame für ihren Eintritt in die Gesellschaft abgerichtet ward, besser gehen wir noch in die Zeit zurück, wo die strengsten Regeln eines uns jetzt unnatürlich erscheinenden Anstandes die Bewegung des jungen Mädchens einschnürten. Einen Unterschied macht es freilich, daß die Eltern dabei im Stillen den

[1]) In den Wolken hat Aristophanes eine sehr drastische Schilderung dieser guten alten Zucht gegeben, über deren Verfall er schon klagt.

[2]) Euthydem. 275 c.

Fang eines Mannes für die Tochter im Auge hatten, dieser selbst aber ihre Hoffnungen ebenso verbargen wie die Gefahren, der sie ausgesetzt war, selbst dann noch, wenn sie wußten, daß die Tochter längst dahinter gekommen war, was die Schicklichkeit als ein offenes Geheimnis zu behandeln zwang. Das Ziel, der Mannfang, fehlte, aber es fehlte auch die Heuchelei. Die attischen Knaben wußten ganz genau, um was es sich handelte.

Um die Knabenliebe handelt es sich, eine Voraussetzung der Welt, in die uns Platons Schriften einführen, eine Voraussetzung seines Denkens und Fühlens. Dafür muß man das geschichtliche Verständnis mitbringen, wenn man nicht nur seine Werke, sondern auch seine Person verstehen will. Hier liegt ein psychologisches und sittliches Problem, das schon Sokrates für uns stellt, das Platon selbst praktisch und dann theoretisch lösen mußte. Ja noch mehr. In der Erotik, die er durch eine Prophetin und durch Sokrates in einem Zustande der Ekstase verkünden läßt, hat er die Töne gefunden, die auch unsere Seele am tiefsten ergreifen und am höchsten erheben. Diese Erotik aber wurzelt in Gefühlen der Knabenliebe, die uns fremd bleiben, weil sie wider die Natur sind, und die wir doch geschichtlich nicht nur begreifen, sondern nachempfinden müssen, sonst bleibt uns Sokrates schlechthin unverständlich, und von Platon erhalten wir nur ein verblaßtes oder verzerrtes Bild. Es mag befremden, daß schon hier behandelt wird, was doch den Knaben nur wenig angeht, der nur mit scheuen, fragenden Blicken auf ein unheimliches Geheimnis schauen kann. Erst der Jüngling wird die Reize, die Leidenschaften, die Kämpfe und Krämpfe durchmachen, von denen Platons Phaidros so zu reden weiß, daß wir ein Bekenntnis zu vernehmen glauben, wie das Symposion von der nicht nur beseligenden, sondern auch zum Höhern und Höchsten begeisternden Kraft dieser Liebe Zeugnis ablegt. Von der Seite her, wo Liebe ist, werden wir die Erscheinung denn auch betrachten; und wenn diese Stelle dafür nicht geschickt gewählt ist, so möge das darin eine Entschuldigung finden, daß ich in helles Licht führen muß, was nur zu häufig aus allerlei Mißverständnissen und Bedenklichkeiten so viel wie möglich in den Schatten gerückt wird.

Als Ausgangspunkt wollen wir ein Gedicht Pindars nehmen, also eines Dichters, der ganz in den Anschauungen jener nicht

sowohl dorischen oder böotischen als panhellenischen vornehmen Gesellschaft steht, wie sie das 6. Jahrhundert dem 5. vererbte, das sie auch in den höchsten Schichten Athens beibehielt; die Sophistik und vollends die Sokratik bringen eine Änderung, die hier nicht zu verfolgen ist; die Demokratie, in der jene Oberschicht untergeht, ebenfalls. Pindar ist aber auch ein Mann von hohem sittlichem Ernste, der nicht müde wird, die Pflichten einzuschärfen, deren Befolgung dem Mann, wie er sein soll, zur Natur werden muß. Was er sagt, wie er lebt, das steht in Einklang mit dem Willen des delphischen Gottes, als dessen berufener Diener er sich fühlen darf: der Gott selbst teilt diese Gefühle; ein altes Gedicht enthielt die Mahnungen, die er an einen Geliebten richtete. Hören wir denn, wie Pindar empfindet, als er ein hochbetagter Greis ist. Das Gedicht gilt einem Knaben, in dessen Schoß er friedlich und selig gestorben sein soll, was natürlich aus dem Gedichte herausgesponnen ist, dessen Zeit sich bestimmen ließ.

Herz, du weißt doch[1]), der Liebe
Früchte gehören der Jugend.
Doch in Theoxenos Augen
brennt ein Feuer, sie schießen funkelnde Strahlen:
wer sie erblickt
und nicht fühlt, wie die Flut des Verlangens aufschäumt,
dessen Herz ist aus Eisen und Stahl
schwarz geschmiedet an kalter Flamme.
Aphrodites schmachtender Blick
hat ihn niemals gesegnet.
Mag er sich plagen im Kampf um des Tages Notdurft,
mag er jeden Begegnenden grüßen,
schamlos, wahllos wie das Weib:
mir hat die Herrin gegeben,

[1]) Er spielt auf ein Liebesgedicht seiner Jugend an, dessen Anfang wir auch besitzen:

Wir wollen nur lieben,
der Liebe nur leben,
wir sind ja noch jung.
Mein Herz, was die Weisen,
die Würdigen treiben,
das geht dich nichts an.

wo ich knospende Knabenschönheit schaue,
hinzuschmelzen, wie in der Sonne das Wachs,
Wunderwerk der Bienen[1]), schmilzt.
So denn auch heute. Auf Tenedos
hatten sich Anmut und Liebreiz
Agesilaos Sohn zum Sitze
auserwählt . . .

Weiter ist nichts erhalten; aber das Geständnis der sinnlichen Reize, die noch auf den Greis so stark wirken, ist auch die Hauptsache. Ähnliches gesteht Sokrates mehr als einmal, in dem der Wille die Leidenschaft niederhält, aber durchaus nicht erstickt. Pindar spricht eine Verachtung der Frau aus, die uns tief verletzt; dabei hat er ein Weib genommen und Kinder gezeugt. Das verlangte die Bürgerpfiicht, die Standespflicht, auch der Wunsch in der Nachkommenschaft fortzuleben. Aber das Herz war unbeteiligt. Ehe und Liebe haben nichts miteinander zu tun; Weiberliebe ist bei dem Manne nur sinnlicher Trieb; dem fügt sich das Weib, schon weil es muß. Solche Szenen weiß Pindar zu malen. Aber wo die Liebe aus dem Herzen kommt, gilt sie dem eigenen Geschlechte. Kein Zweifel, daß manche Ehe zwischen den Gatten zu einer Freundschaft führte; die Stellung der Ehefrau im Hause und auch im Gottesdienste war ja so gesichert, daß es zu orientalischer Knechtung nie kommen konnte. Freundschaft nannte man aber auch, was der Knabe für seinen Liebhaber empfinden sollte, was beide zusammenhielt, wenn das Welken der Jugendblüte des einen Teiles auch die Leidenschaft, die Liebe, in dem andern Teile des Paares schwinden ließ. Erwachsen war die als Sitte geheiligte Unnatur in dem Lagerleben einwandernder Stämme, was hier nicht zu

[1]) Pindar nennt die Bienen heilig, d. h. den Göttern zugehörig, weil sie diesen den Nektar bereiten, der ursprünglich Honig ist, der köstliche Süßstoff, den die Menschen in hohlen Bäumen und Felsen, Simson in einem Löwengerippe findet. Es trifft also den Gedanken, wenn ich das Wunderbare an die Stelle der Heiligkeit setze, die uns anders klingt. Auch die Fortpflanzung der Bienen erschien so wunderbar, daß selbst Aristoteles (761 a 5) etwas Göttliches darin findet. Es gibt auch Sagen, in denen die Biene die Treulosigkeit eines Menschen (Anchises, Rhoikos) straft, der von einer Göttin ihrer Liebe gewürdigt war.

verfolgen ist[1]); doch sei wenigstens auf die kretischen Zustände hingewiesen, weil sie die Knabenliebe sozusagen als staatliche Institution zeigen. Dort erhielt der Knabe bei dem feierlichen Eintritt in die mannbare Jugend, also auch in das Heer, einen Genossen, der zuerst auf eine Weile mit ihm in die Berge zog, mit ihm eine Art Honigmond beging, ihn aber dabei auch in die Pflichten seines neuen Standes einführte. Heimgekehrt brachten sie ein Opfer; die Verbindung, also auch die erzieherische Obhut des älteren Kameraden wird fortgedauert haben. Keinen Liebhaber zu finden, war eine Schande. Unverkennbar ist, daß diese Erziehung in dem Verkehre des Sokrates mit Alkibiades fortlebt. Pindars Heimat Theben nannte seine Garde, sozusagen, die heilige Schar: sie bestand aus Liebespaaren, und bei Chaironeia hat sie unter den makedonischen Speeren einen ruhmvollen Tod gefunden. Die ethischen, gesellschaftlichen, politischen Mahnungen des Theognis, die wir in den Händen der athenischen Jugend antreffen, sind von dem Liebhaber an seinen Knaben gerichtet.

Niemand wird von der körperlichen Hingabe des Knaben unverhüllt reden; aber jeder setzt sie voraus, und auch wo kein gesellschaftlicher Zwang wie in Kreta besteht, sondern freie Neigung ein solches Verhältnis begründet, trifft den willfährigen Geliebten nicht der leiseste Makel. So kannte es Pindar von Hause, so urteilt er durchaus. In Athen, wenigstens dem Athen, in dem Platon aufwuchs, lagen die Dinge etwas anders. Der ionische Stamm hatte die Knabenliebe nicht gekannt, wie Homer zeigt, und wenn orientalische Lüste auch eindrangen, ist sie doch in Asien als etwas zwischen Freien und Ebenbürtigen Zulässiges niemals anerkannt worden. In Athen hatten die Sitten und Anschauungen des dorischen Adels wie in allem so auch hierin Eingang gefunden, zuerst natürlich in den höheren Ständen, ganz wie die Gymnastik, und es gab ein Gesetz, das dem Unfreien beides in einem Atem untersagte. Ganz unbefangen redet Solon; Aischylos faßt die Freundschaft zwischen Achilleus und Patroklos ganz unbefangen und ganz unverhohlen erotisch; Sophokles denk nicht anders. Aber das Volksempfinden war anders oder ward es doch, und sich hingegeben zu haben, auch nur einem Freunde,

[1]) Ich kann auf meine Behandlung in der Kultur der Gegenwart verweisen, Staat und Gesellschaft der Griechen 91.

der dieses fürs Leben blieb, war ein entschuldbarer, aber doch ein Fehltritt und haftete als ein Makel, der wohl übersehen ward, aber von einem gehässigen Feinde immer aufgegriffen werden konnte; nicht nur der Verachtung, sondern der Ächtung setzte sich aus, wer sich für Geld preisgab, ein unsühnbares Verbrechen; noch der Chronist Androtion hat eine erfolgreiche staatsmännische Laufbahn zur Zeit des Demosthenes aus diesem Grunde jäh abbrechen müssen. Dieselben Kreise, welche die Huldigungen gegenüber einer neu auftauchenden adligen Schönheit mitmachten, konnten das auch zu bitter verletzendem Angriffe wenden. In der Sophistenzeit erhoben sich auch gewichtige Stimmen, die auch in diesem Punkte die Rechte der Natur wider die Sitte und ihre Vorurteile vertraten. Euripides hat immer so gedacht, die Knabenliebe immer ausgeschaltet, zuletzt offen und nachdrücklich angegriffen; die Heldensage zeigt, daß auch schon früher solche damals kühnen Gedanken sich vorwagten. Daher die Warnungen zur Sophrosyne, daher die ängstlichen Anstandsregeln, die beständige Aufsicht der Knaben. Aber die Sinnlichkeit war nun einmal geweckt, auf diese Wege gelockt, die fremden Standesideen wirkten fort. Da erfand sich die Sophistik der Leidenschaft ihre Theorie, wie sie Platon im Symposion als Folie für die Sittlichkeit des Sokrates von Pausanias angesichts seines erklärten Lieblings Agathon vortragen läßt. Es steckte ja in der Tat ein seelisches, herzliches Element in der Neigung des Liebhabers, und der erziehliche Einfluß desselben darf gewiß nicht gering geschätzt werden. Darauf wird die Lehre von einer edlen Liebe gegründet, die rein ist, Erwiderung fordern darf, finden soll. Nur ist damit verhüllt oder unverhüllt immer noch verbunden gedacht, daß der Geliebte sich „gefällig erweist", wie man sich ausdrückt, und am Ende läuft doch alles auf die Sanktionierung der Unsitte hinaus, so daß gerade diese höchst moralisch klingende Theorie die schwerste Gefahr, Selbsttäuschung und Heuchelei, in sich schließt.

Unter dieser Sitte, nach dieser Sitte haben sie gelebt, Sophokles und Alkibiades und Agathon. Unter ihr ist Platon erwachsen, trat er in den Kreis der Knaben, die sich um Sokrates scharten. Die Verliebtheit seines Bruders Glaukon hat er artig scherzend mit lebhaften Farben gemalt. Von den Anfechtungen und eigenen Erfahrungen, die ihm als Knaben, Jüngling und Manne das Leben

gebracht hat, schweigt er, schweigt jede Überlieferung, aber daß er erlebt, gestritten und gelitten hat, empfindet, wer nicht ganz stumpf ist oder den Philosophen seinen Leib nur so tragen läßt wie die Doketen ihren Christus. Daß das Weib dem Menschen Platon zeitlebens fremd geblieben ist, spüren wir überall; es ist vielleicht sein schwerster Mangel; aber noch als Greis hat er sein Verhältnis zu Dion einen rasenden Eros genannt, und ohne die Verirrung der Gefühle, aus der die Knabenliebe nicht nur des Pausanias, sondern auch des Sokrates erwachsen ist, hätten wir weder das Symposion noch den Phaidros.

Diese Betrachtung hat uns weit abgeführt; mit den Gegenständen des Unterrichts lenken wir wieder in die Kinderzeit zurück.

Das, was der Grieche die musische Bildung nennt, führte zu dem „Buchstabenlehrer". Es galt Lesen und Schreiben zu lernen, eine Kunst, die vielen Schweiß kostete. Ein Buch fließend zu lesen, in dem die Wörter nicht abgeteilt sind und kaum je ein Lesezeichen steht, ist keine Kleinigkeit. Die Hand war für das Geschäft des Schreibens ungelenk, daher zog der Lehrer die Buchstaben auf einer Wachstafel vor, und der Schüler gewöhnte sich, diesen Furchen zu folgen, ehe er das Malen mit der Rohrfeder versuchte. Mechanisch war der ganze Betrieb; große Klassen von Buben sagten laut Buchstaben, Silben, Wörter auf; auch was sonst auswendig gelernt ward, pflegte der Lehrer vorzusprechen und durch Abhören einzuprägen. Reizvolle Vasenbilder zeigen uns die ehrbar-gezwungene Haltung der Schüler; wir trauen ihnen zu, daß sie sich recht anders benehmen, wenn sie nicht gerade „dran" sind.

Rechenunterricht, den wir erwarten, gab es nicht; aber natürlich kam jeder durch das Zählen mit den Fingern („fünfern" kann man für zählen sagen) zur Addition und Subtraktion; der Zähltisch war zur Erleichterung allgemein verbreitet, auch für das Rechnen mit den Münzen eingerichtet. Sicherheit im Multiplizieren war schon etwas Seltenes[1]); Dividieren ist mit den griechischen Zahlzeichen immer äußerst unbequem gewesen. Zeichenunterricht war mindestens nicht gewöhnlich; Platon soll ihn erhalten haben[2]).

[1]) Hipp. I 366 c.

[2]) Diogenes III 5, nicht ganz eindeutig.

Es war ein großer Fortschritt, von dem Einpauker, der die Buchstaben lehrte, zu dem Kitharisten zu kommen, in dessen Händen, scheint es, der weitere musische Unterricht lag. Den Mittelpunkt bildete die Musik; zur Laute zu singen und sich selbst dabei zu begleiten, gehörte schon zu einer bescheidenen gesellschaftlichen Bildung; jedes Symposion stellte diese Anforderung, und erwünscht war, auch einmal einen eigenen Vers auf eine bekannte Weise zu improvisieren. Ein Blasinstrument spielen lernten die Athener nicht, im Gegensatze zu den Nachbarn in Theben und Argos[1]). Der Erfolg war, daß zu den athenischen Reigentänzen, die ohne die Flöte nicht Takt halten konnten, die Pfeifer aus dem Auslande kamen; ziemlich zu jedem Opfer mußte man sich einen oder eine dingen, um die heiligen Melodien zu blasen. So kam die Flötenspielerin auch auf die Trinkstube der jungen Leute, eine gemietete Sklavin, die dann nicht nur heiligen Zwecken diente. Diese seltsam inkonsequente Haltung der Athener gegenüber den Blasinstrumenten[2]), die sich wohl historisch erklärt (Homer kennt sie nur bei den Troern, und die Ionier haben sie eingestandenermaßen von den Phrygern), hat Platon übernommen und zu konsequenter Verwerfung gesteigert. Aber der Chorgesang zur Laute ist ihm zugleich die natürlichste und vollkommenste Musik; ihre Pflege steht auch für ihn im Mittelpunkte des Unterrichtes beider Geschlechter. Wir müssen die musikalische Bildung der Hellenen, nicht bloß der Athener, sehr hoch anschlagen, nicht nur die Schulung des Gehöres, sondern auch die Kenntnis der verschiedenen Tonleitern (Harmonien) und eines reichen Schatzes alter klassischer Melodien. Für viele war damit die Empfänglichkeit für die großen Neuerungen gegeben, die sich während Platons Lebzeit durchsetzten und der Musik das Übergewicht über das Wort verliehen; er selbst hat schon in der Jugend gegen einen auch von der Komödie verspotteten

[1]) Auffallenderweise wird berichtet, daß Kallias und Kritias Flöte spielen gelernt hätten, Chamaileon Athen. 184d. Dagegen soll Alkibiades sich gegen das Flötenspielen gesträubt haben, Alkibiades I 106e.

[2]) Ein Niederschlag dieser athenischen Abneigung ist es, daß die athenische Göttin die Flöte probierte, als sie der phrygische Waldgott Silen erfunden hatte; aber sie warf sie fort und wollte ihm den Gebrauch wehren. So stellt es die Gruppe des Myron dar. Die Geschichte muß damals eben erfunden sein.

Musiker einen Hieb geführt[1]), hat sich dann zwar dem Talente der neuen Musiker nicht verschlossen, wohl aber mit dem Alter immer entschiedener alles abgelehnt, was sich von den klassischen Mustern seiner Jugend entfernte[2]). Gerade weil er für die Macht der Töne stark empfänglich war und sie für die Volkserziehung stark verwenden wollte, glaubte er alles fernhalten zu müssen, was die Seelenstimmung erschütterte und die Leidenschaften aufregte. Musik aber blieb ihm ein Lebensbedürfnis; er hat sich noch am Abend vor seinem Tode vorsingen lassen[3]).

Zur Musik gehört der Tanz, besser der Reigen, damit man nicht an wilde Bewegung denke. In diesem Chortanze verbindet sich der Gesang mit der körperlichen Schulung des Turnplatzes, und ein geschickter Knabe konnte als Chortänzer sehr leicht zu der Ehre seiner ersten „Liturgie", ersten Leistung für den Staat, kommen. Denn die Phylen, die zehn Abteilungen der Bürgerschaft, konkurrierten mit Chören bürgerlicher Knaben an einer Anzahl von Götterfesten. Kaum anders möglich, als daß ein fähiger Knabe zu solchen Arbeiten und Fronden herankam; aber davon erfährt man kaum je etwas.

Mit den Melodien lernten die Knaben schon viele edelste alte Lieder. Reiche Lektüre und ausgedehntes Auswendiglernen trat hinzu, ob bei demselben Lehrer oder wie sonst, stehe dahin. Homer, der schon damals durchaus nicht ohne weiteres verständlich war, ward erklärt, und es ist nicht nur vorausgesetzt daß jede Anspielung auf einen Homervers allgemein verstanden wird, sondern ziemlich jedermann vermag homerische Versreihen aus dem Gedächtnis vorzutragen. Aber Sokrates kann auch ein Gedicht des Simonides auswendig, wie es ihm Protagoras zutraut[4]),

[1]) Gorgias 501e. Der verhöhnte Kinesias ist Athener: dem Landsmann wird am schwersten verziehen.

[2]) Gesetze 700.

[3]) Es ist kaum etwas für den Abfall von dem althellenischen Geiste so bezeichnend wie die Verkümmerung des musikalischen Unterrichts. Schon Aristoteles (Politik 8, 1341b) muß die Ansicht bekämpfen, daß die Ausübung der Musik banausisch wäre. Der Tanz ist vollends aufgegeben. Beides ist den Virtuosen anheimgefallen, und auch an dem Gesange nimmt nun die Frau starken Anteil. Aber diese gefeierten Damen gehören nicht zur guten Gesellschaft.

[4]) Wenn Kallikles im Gorgias in einem Pindarvers stecken bleibt und sagt, genau weiß ich's nicht auswendig, so dient das seiner Charakteristik. Ihm würde die Genauigkeit nicht stehen.

und Platon hätte unmöglich so viele oft leise Hindeutungen auf Worte von Epikern, Lyrikern, Tragikern einflechten können, wenn sie nicht in den Kreisen seiner Leser bekannt gewesen wären. Daß er sich dabei ganz auf sein Gedächtnis verläßt, zeigen gelegentliche Irrtümer. Das Gedächtnis war frisch und ward nicht wie das unsere durch tausenderlei Verschiedenes überlastet, aber es ward auch durch starke Belastung im Auswendiglernen gekräftigt; unsere Pädagogik zerstört es durch furchtsame Schonung.

Für die etwas älteren Knaben trat der Besuch der musikalischen und der dramatischen Spiele hinzu. Die massiven Unanständigkeiten der Komödie haben die Zulassung der Jungen nicht gehindert; es gibt auch recht obszöne Puppen. Platon selbst sagt, daß die Komödie dieser Jugend besonders gefiel[1]), dazu werden auch die Zoten das ihre beigetragen haben. Er hat an Aristophanes andere Eigenschaften bewundern gelernt, aber über die Witze wird er nicht nur als Knabe herzhaft gelacht haben. Eupolis hat ihm für seinen Protagoras unmittelbare Anregung geboten, allerdings mit einem Drama, das er nur gelesen haben kann. Aber von den Phönissen und der Antiope des Euripides hat er in den empfänglichsten Jahren die starke Wirkung von der Bühne erfahren, die im Gorgias zutage tritt, beide Male durch Streitszenen allgemeinen Inhaltes, die seine moralischen Kämpfe und sein Schwanken zwischen Politik und Wissenschaft unmittelbar berührten. Aber er spricht es auch aus, daß die Tragödie für die reiferen Knaben, die Frauen, überhaupt die meisten Menschen das Höchste war. Auch für ihn ist sie es einmal gewesen; doch kann man denken, daß in seinem Vaterhause Euripides schroff abgelehnt ward, wie es bei Aristophanes ein Vater gegenüber dem Sohne tut. Daß Platon später für den Dichter und seine Person kein gutes Wort hat, befremdet nicht, schließt aber die Bewunderung des Jünglings nicht aus.

Haus und Schule verfolgten mit der Einführung in die anerkannten Dichter der Nation auch den Zweck der sittlichen Erziehung: sie sollten die Richtung für den Weg des Lebens geben, das Ziel weisen. Was Eltern und Lehrer sagen konnten, hatten sie selbst von jenen Lehrern der Erwachsenen überkommen.

[1]) Gesetze 658 d.

Ein Teil der Lektüre war geradezu für diesen Zweck ausgewählt. Homer diente ihm nur mittelbar, und die äsopischen Fabeln waren wohl mehr Unterhaltungsstoff für die Kleinen, obwohl jede ihr fabula docet hat. Aber schon Hesiodos lieferte in seinem Gedichte von der Arbeit (bei dem Titel „Werke“ kann sich niemand etwas denken) goldene Sprüche in Menge; unter seinem Namen las man auch ein Gedicht, in dem Chiron, der weise Kentaur, als Pädagoge den Knaben Achilleus unterwies; dasselbe tat Theognis in dem Spruchgedichte an seinen geliebten Kyrnos. Anderes lieferte die Elegie Solons und der Ionier; auch die Gegenwart mehrte diesen Stoff, die Tragödie trat hinzu, durfte aber nicht vorwalten, weil sie zuviel neue Gedanken hinzubrachte. Wohl erklangen auch früher sehr verschiedene Stimmen, aber es war doch eine allgemeine hellenische Moral, die sich aus dem Ganzen abnehmen ließ, natürlich kein System; es wird nicht gefragt, warum ist das so. Es war auch kein Gebot oder eine Offenbarung eines Gottes, was die Forderungen begründete oder heiligte, die an den heranwachsenden Mann gestellt wurden. Es ward ihm nur gezeigt, am eindringlichsten durch die Vorbilder der Geschichte, d. h. Sage, Herakles, Achilleus, Odysseus: so ist das Leben, so sind die Menschen, so aber sollst du in diesem Leben, unter diesen Menschen sein und handeln.

Es ist eine hellenische Moral; die Barbaren sind anders, darum sind sie minderwertig. Es ist die Moral des freien Mannes; der Sklave kennt sie nicht, könnte sie auch nicht üben. Es ist eine Herrenmoral; wer für seines Lebens Notdurft auf die Arbeit der eigenen Hände angewiesen ist, wird ihren Anforderungen nicht genügen können, trotz dem schönen Spruche des Hesiodos, daß keine Arbeit schändet, sondern nur der Müßiggang[1]). Darum verträgt sich diese Moral schlecht mit der Demokratie; gehörte doch die Herkunft von „guten Männern“, ursprünglich göttliches Blut dazu. Wohl wird jeder freie Athener der Überzeugung sein, daß er einen „freien Sinn“ hätte, wie man gern sagt, und er wird dem Sklaven die „Tugend“ absprechen, auf die er selbst Anspruch erhebt; allein Platon hat geglaubt und gemäß diesem Glauben die Stände seines Staates abgegliedert, daß selbst der

[1]) Hesiod Werke 311. Demgegenüber sehe man, wie sich der Aristokrat Kritias verhält, Charmides 163 b.

Sohn eines Handwerkers kaum zu der wahren Bildung und freien Gesinnung kommen könnte, auch dann noch, als er in der Theorie jeden Dünkel auf adlige, ja sogar auf hellenische Abstammung abgelegt hatte. Nicht nur darum ist es unerläßlich, die Gedanken dieser Moral ganz scharf zu erfassen, weil Sokrates bei Platon immer von ihnen ausgeht: die Ethik Platons, so hoch sie sich erhebt, ist nur Ausbildung und Umbildung; man kann sagen, daß er zur Vollendung bringt, was keimhaft in der Seele seines Volkes schlummerte.

Die Volksmoral hat sich in einigen Geboten niedergeschlagen; ich will sie nicht mit den zehn jüdischen vergleichen, die Luther gewaltsam umdeuten mußte (eins dabei sogar ausmerzen), damit sie dem auf Offenbarung gegründeten Moralunterrichte gnügten, den er für nötig hielt. Das erste ist: du sollst den Göttern ihre Verehrung erweisen. Das verpflichtet zu gewissen Handlungen, die Gesinnung geht es nichts an; wer die Götter sind, wird nicht gesagt: zunächst sind es natürlich die Götter, die in Haus und Stadt vorhanden sind, die väterlichen, hellenischen Götter; aber Götter sind überall, und weil sie Götter sind, haben sie Anspruch auf Verehrung, sobald wir in den Bereich ihres Wirkens und des darauf gegründeten Kultus treten. Das zweite ist, die Eltern zu ehren; das wird in Athen gern so gefaßt, daß es die Verpflichtung in sich schließt, für die alten Eltern zu sorgen, zum Dank für die Mühen der Erziehung, und ihnen auch nach dem Tode den schuldigen Grabkult zu leisten. Als drittes wird öfter die Liebe des Vaterlandes eingeschärft; doch scheint dies erst herausgenommen aus dem letzten Gebote, die gemeinsamen Gebräuche der Hellenen innezuhalten, und ist wohl sicher erst athenisch, denn es setzt einen lebenskräftigen Staat voraus, der dem „hellenischen“ Standesgefühle überlegen war. In der Betonung der panhellenischen Sitten kommt der Gegensatz zu den Barbaren heraus. Diese „ungeschriebenen“ oder auch „väterlichen“ Gesetze, die über allen menschlichen, staatlichen Verordnungen stehen, schließen mancherlei ein: die Heiligkeit des Heroldes, den ersten Satz eines künftigen Völkerrechtes; die Pflicht einen Toten zu begraben, nicht nur den Verwandten, wofür Antigone gestorben ist, die sich auf das ungeschriebene Gesetz beruft; einen Schutzflehenden nicht zu verstoßen, selbst wenn er Blut an den Händen hat, ihn zu entsühnen; den Feind, der

sich ergibt, nicht zu töten; niemandem die Bitte um Wasser oder Feuer zu versagen, u. dgl. m. Es sind Regeln für das Verhalten des Mannes und Kriegers; die eigentliche innerliche Moral gehen sie nichts an.

Versuchen wir uns dieser, der sittlichen Begriffe und der darauf gegründeten Forderungen, zu bemächtigen, so zeigt sich in peinlicher Deutlichkeit, daß es in einer anderen Sprache im Grunde nicht möglich ist als in der, welche den Athenern mit den Wörtern die Begriffe, alle ihre Nuancen und Nebentöne ohne weiteres lieferte. Das sind keine termini technici, mit denen unser abstraktes Denken notwendig wirtschaftet wie auch schon die stoische, zum Teil die peripatetische Moralphilosophie; sie lassen sich zu solchen nicht machen, und übersetzen lassen sie sich auch nicht, denn die Wörter einer anderen lebendigen Sprache haben andere Nuancen und Nebentöne. Am wenigsten übersetzbar ist das entscheidende Wort Areté, um das sich die sokratischen Fragen alle mehr oder minder drehen. Tugend pflegt man dafür zu sagen, und ich kann es auch nicht anders machen, wenn ich nicht das griechische Wort, und dann auch manches andere, einfach herübernehmen soll. Und doch taugte die Übersetzung schon darum nie etwas, weil Tugend von taugen kommt, und jetzt hat sie vollends einen philisterhaften Beigeschmack. Ich muß immer voraussetzen, daß der Leser unter Tugend die Areté versteht, also muß hier gleich deutlich gemacht werden, was diese den Hellenen war, was die Unterredner des Sokrates dabei denken, wenn er oder vielmehr Platon sie zu neuen Erkenntnissen und Wertungen führen will. Das geht ohne grammatische Erörterung nicht ab. Das Sprachgefühl, das nur der besitzt, der in der Sprache selber denken kann (denn die Etymologie reicht zum Verständnis so wenig wie das Lexikon), muß versuchen, den Inhalt nicht nur der Vorstellungen, sondern auch der Empfindungen herauszubringen, der für den Hellenen, den Athener, den jungen Platon ohne weiteres gegeben war, wenn er Areté hörte und sagte.

Diese „Tugend“ ist einmal das, was den „guten“, tüchtigen, rechten, vollkommenen Mann macht, ist aber ebenso gut das, was er im Leben erreichen will. Du willst und sollst ein „guter“, tüchtiger, rechter Mann werden. Das ist die Voraussetzung. Wir wollen also zuerst fragen, was dem Knaben als Lebensziel

und Lebenslohn gezeigt wird, und was von ihm verlangt wird, damit er Ziel und Lohn erreiche. Anerkennen sollen ihn als rechten Mann Freunde und Feinde, die ersten durch Respekt, die andern durch Furcht: darum bittet Solon die Götter[1]). Sie werden es, wenn er den einen hilft, den andern schadet, beides mit allen Mitteln. Die richtigen Freunde zu haben, gehört auch dazu. Freundschaft ist in erster Linie Verwandtschaft; so wird die Mahnung, nur die Guten zu Freunden zu haben, zu der Warnung vor einer Ehe aus „schlechtem" Hause, wird aber auch zu einer politischen Warnung vor der Verbindung mit der Gesellschaft, der man das Prädikat „gut" versagt. Das erste, was den Mann macht, ist der Mut, nicht nur Tapferkeit, sondern auch Ausdauer in Mühen und Gefahren, wie es Herakles gekonnt hat. Aber Odysseus hat mit Klugheit neben dem Mute und der Ausdauer mehr erreicht als der nur tapfere Aias. Dabei ist wider den Feind jede List, jeder Trug nur löblich, und überhaupt rechtfertigt der Erfolg die Mittel; andererseits entschuldigt die Notlage vieles; in ihr ist alles „schön", sagt Pindar. So gehen die Mahnungen zur Klugheit weit. „Mache es wie der Polyp, der die Farbe des Felsens annimmt, von dem aus er seine Fangarme ausstreckt", so ließ ein altes Gedicht einen weisen Seher seinen Sohn beraten. „Schön" ist die Gerechtigkeit, d. h. sich gegen Freunde und harmlose Fremde, namentlich auch gegen das niedere, abhängige Volk keine Übergriffe zu erlauben, sich vor Gewalttaten zu hüten, die aus einer Überhebung stammen, aus dem Frevelmute[2]), der immer vor dem Fall kommt. Das führt zur Forderung der Maßhaltung, Selbstbescheidung, die natürlich dem jungen Menschen vor allem eingeprägt wird. Es kann ja

[1]) In der einen großen Elegie, die wir von ihm besitzen. Ich habe sie erläutert, Sappho und Simonides 257.

[2]) Hybris. Das ist ein Laster, das oft bekämpft werden muß, also verbreitet war. Solons Recht gestattete jede Ungebühr, die aus dieser Gesinnung heraus erfolgt war, als ein Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung vor Gericht zu ziehen, also jedem, nicht bloß dem Geschädigten, klagbar zu werden. Hybris erzeugt den Tyrannen, sagt Sophokles. Die entgegengesetzte, moderne Gesinnung sieht in der schrankenlosen Macht der Tyrannis etwas „Göttergleiches", und diese Ansicht hat unter den Demagogen trotz allen Redensarten von Freiheit und Gleichheit die überzeugtesten Anhänger. Kleon scheut sich bei Thukydides nicht, die Macht Athens über seine Bündner eine Tyrannis zu nennen, und handelt danach.

nicht ausbleiben, daß die Volksmoral vor allen Extremen warnt, also manche ihrer Forderungen widersprechend klingen, wie man Sprichwörter mit entgegengesetztem Sinne leicht einander gegenüberstellen kann. Namentlich der delphische Gott mahnt immer wieder, sich als Menschen in seiner irdischen Ohnmacht zu erkennen und danach zu handeln und zu hoffen. Das drückt nieder; aber daneben wird die „Hochsinnigkeit", das Hochgefühl des rechten Mannes, gepriesen, auch wohl sein „freier" Sinn. Der soll sich besonders in der Verwertung des Reichtums beweisen, der im Besitze des rechten Mannes vorausgesetzt wird, oder den er doch gewinnen muß, nur nicht durch Dienst, nicht durch seiner Hände Arbeit. Grundbesitz, den Pächter oder Hörige bebauen mögen, ist das Vornehmste; aber der adlige Korinther oder Äginete, dessen Schiffe ihn durch Handel bereichern, gilt als gleichberechtigt. „Freier", „hoher" Sinn weiß den Reichtum recht zu verwenden, zu Spenden für die Götter, auch für die Gemeinde, den Staat, für alles, was zur Repräsentation gehört, z. B. Rennpferde zu halten, aber auch einen kriegsgefangenen Standesgenossen loszukaufen, den Klienten, auch den fahrenden Leuten, den Dichtern und Musikanten gegenüber nicht zu kargen. So lebt der rechte „gute" Mann im Genusse des „Segens", des Olbos, der Eudämonie; er hat einen guten Dämon, weil es ihm gut geht: er genießt die „Tugend", die für den als „tüchtig" anerkannten Mann mit diesem Segen zusammenfällt oder zusammengeht. Hoffnungen auf ein anderes Leben spielen nicht mit. Fortleben wird er in seinen Kindern: Söhne gehören zum vollen Glück; es gehört aber auch dazu, was das Liedchen sagt: „Gesundheit ist das höchste Gut für den sterblichen Mann, das zweite ist Schönheit (die nicht nur leiblich gedacht ist; einer, der ‚schön von Natur ist', ist auch geistig begabt), das dritte ist reinlicher Reichtum, das vierte das Leben mit den Genossen zu genießen." Dies ist so gefaßt, weil es ein Trinkspruch der Jugend ist: aber das setzt sich leicht auf jedes Alter um.

Alles schließt sich zu einer sehr aristokratischen Lebensanschauung zusammen, tatkräftig, dem gesunden Lebensgenusse zugewandt, die Ideale nicht in der Höhe, nicht in der Ferne gesucht, verstandesklar, nichts von mystischen Regungen und quälenden Zweifeln, das Gefühlsleben nicht eben stark entwickelt. Liest man Theognis, so fühlt man den Untergang dieser Gesell-

schaft durch die aufstrebende Demokratie und bedauert ihn nicht. Liest man Pindar, so imponiert die Geschlossenheit und in ihren engen Grenzen die Größe dieses Denkens; da steht freilich eine große Dichterpersönlichkeit dahinter, deren Eigenart hier außer Betracht bleiben muß; aber mag sich's Pindar selbst nicht eingestehen, allmählich legt sich eine Herbststimmung über seine glänzenden Bilder. Wir fühlen, dieses bunte Laub muß fallen, und die Stürme sind im Anzuge, die es abreißen, auf daß neues Leben keime. Sie wehen aus der demokratischen Großmacht Athens und dem freien ionischen Denken her. In Athen selbst muß die Gesellschaft vergehen, welche in ihren Lebensformen und auch in ihren politischen Anschauungen das Alte festzuhalten sucht. Ihr entstammt Platon. Aber eben darum war er berufen, eine neue hellenische Welt des Denkens und Empfindens zu erbauen, die das Echte und Große der alten panhellenischen Ethik vertieft und durchgeistigt festzuhalten wußte.

Nun werden wir versuchen dürfen, aus den Wörtern die Begriffe und ihre Umwandelung abzuleiten. Zuerst etwas, das ganz ausscheidet, der Ruhm und Nachruhm, auf den Solon soviel Wert legte, den Pindar immer wieder durch seine Dichtung den Herren zu bereiten verspricht. Von einer solchen Rücksicht auf die Meinung der Mitwelt oder Nachwelt ist in der Sokratik keine Rede[1]). Tugend und Glück gehen den Menschen ganz allein an, hängen von seinem Sein und Handeln absolut, von seinem inneren Gefühle ab, von seinem Verhältnis zu Gott und zu dem Dämon in seinem Busen. Notwendig; der Grieche braucht dasselbe Wort für Ruhm und für Schein. Der Schein

[1]) Dagegen besitzen wir bei dem sog. Anonymus Iamblichi eine Mahnrede zur bürgerlichen Tugend in altattischer Sprache, die alles auf den Ruhm, den Schein hin berechnet, den der Mann bei den Menschen haben will; er will nicht täuschen, sondern das, was er ist, anerkannt sehen. Im wesentlichen läuft es darauf hinaus, daß man sich an die Gesetze und das Herkommen streng halten soll. Aber ohne daß es geradezu genannt wird, spielt das ruhige Gewissen, also ob man mit sich zufrieden sein kann, eine große Rolle. Es ist sehr peinlich, daß bisher keine glaubliche Zuteilung an einen bestimmten Schriftsteller sich hat finden lassen, denn die Zahl der möglichen Namen ist beschränkt. Kritias ist nicht unmöglich. — Mit dem guten Rufe rechnet auch der Sophist Antiphon, Fr. 49, und mit dem Nachruhm Herakleitos, Fr. 29; aber dieser will damit nur die Gesinnung bezeichnen, die jetzt bei der Elite der Menschen herrscht, nicht die seine.

kann keinen Wert haben. Jetzt ist der tugendhafte Mann der, welcher „nicht der beste scheinen, sondern sein will", wie es Aischylos schon formuliert hat[1]). Das ist keine neue, platonische Lehre, es braucht darüber nicht lange gestritten zu werden.

Der Begriff der Areté, der Tugend, ist der wichtigste. Jene drei Gebote, von denen oben die Rede war, nennt Euripides[2]) drei Tugenden: da sind es tugendhafte Leistungen. An den Götterfesten sitzen auf den Märkten Erzähler und verkünden die „Tugenden" des Gottes: das sind die Wunder, die er wirkt. Pindar braucht ebenso gern den Singular wie den Plural, um die Kräfte und Betätigungen seiner Helden zu bezeichnen. Sie erringen den Sieg durch die Tugend ihrer Füße, ihrer Fäuste. So wird die Tugend ein relativer Begriff; der Schuster hat die seine, die Stiefel, die er macht, auch. Der Rhapsode bittet die Götter „um Tugend und Segen", d. i. klingenden Lohn. Weil er sein Handwerk versteht, besitzt er wohl seine Tugend, aber erst in dem Beifall, den er findet, und der sich lohnt, tritt sie hervor: daher bittet er um sie. Verse des Hesiodos, die jedes Kind lernte, sagen: „zur Areté (die persönlich gefaßt ist), ist der Weg rauh und steil; ist man aber oben, so geht es glatt". Das wird erst voll verstanden, wenn man es umsetzt „ein rechter Mann zu werden, kostet Schweiß und Mühe; man muß sich erst durchsetzen, um zur Höhe einer gesicherten, angesehenen Stellung zu gelangen; aber ist das erreicht, so kann man sich des Erreichten auch erfreuen". Es liegt also der Lohn darin: die Areté wird zu dem erstrebten Ziele. So kann Sophokles sagen, daß Herakles durch den Eintritt in die Göttlichkeit „unsterbliche Areté" gewonnen hat[3]), und ein Gedicht auf dem athenischen Staatsfriedhof rühmt gar den Gefallenen nach, daß sie gegen das Leben Areté eingetauscht und ihrem Vaterlande (nicht nur sich) ewigen Ruhm gewonnen haben. So klingt die hellenische Tugend an unseren Ehrbegriff an: Ehre muß der Mensch im Leibe haben, und sie ist doch nur um das Leben oder doch den Einsatz des Lebens feil. Alles das muß man gegenwärtig haben, wenn man

[1]) Staat 362a.

[2]) Fr. 853 aus den Herakleiden.

[3]) Philoktet 1420; ich kann auf meine Behandlung des Wortbegriffes Sappho und Simonides 169ff. und die Erläuterung des aristotelischen Gedichtes auf die Areté, Ar. und Athen II 405 verweisen.

die Debatten über die Einheit und den Inhalt der Tugend, die Deutungsversuche und Irrgänge verstehen will, die uns in den ersten Dialogen Platons begegnen.

Ähnlich steht es um das „Gute“ und das „Schöne“. Wenn der Mann „gut“ ist, so ist er tapfer, ist was wir einen „rechten Mann“ nennen; das haben wir gesehen. Aber wenn eine Sache gut ist, so ist es das Bekömmliche, Nützliche, was durchaus vorwiegt; das muß dann so fortgebildet werden, daß uns gut bekommt, zum Heile gereicht, was unserer Seele ihr Heil bringt, so daß ganz allmählich das sittlich Gute durchdringt; aber es gibt sich für den Griechen unwillkürlich, daß das Gute uns auch gut bekommt, Gutes für uns erwirkt. Das „Schöne“, dem das „Häßliche“ (das oft zugleich als schimpflich empfunden wird) gegenübersteht, ist zunächst, worauf das Auge der Welt mit Wohlgefallen, Billigung, staunender Bewunderung schaut, oft auch das Ehrenvolle, in den Augen der Menschen und an sich. Daher gibt es zwischen dem Schönen und dem Nützlichen oft genug Konflikte, und wenn das Nützliche das Gute ist, fällt schön und gut durchaus nicht immer zusammen. Auch schön und gerecht nicht. „Was ist schöner, als die Hand siegreich über dem Haupte des Feindes zu halten“ heißt es bei Euripides[1]); die Frage nach der Gerechtigkeit wird sich das Rachegefühl gar nicht erst aufwerfen, und Euripides beabsichtigt auch, daß wir bei dem Worte, wo es steht, schaudern. So war es ein weiter Weg, bis das Schöne zugleich das sittlich Gute ward. Und wenn die Musen bei der Hochzeit des Kadmos gesungen haben „alles was schön ist, ist immer lieb“, so war das eine Mahnung an die Menschen, wohin sie ihre Liebe richten sollten, und jene Hochzeit vereinte Kadmos, den Gründer von Stadt und Staat, mit Harmonia, der Tochter Aphrodites; es war ein Fest von Harmonie und Eintracht. Das rechte Ziel war vorausgeahnt. Zum Schluß noch die Definition der Tugend, die ein Lyriker, etwa Simonides, gegeben hat, „an dem Schönen ein Wohlgefallen zu haben, aber auch die Macht zu haben“, nämlich sich des Schönen erfreuen zu können[2]). Da liegt der Nachdruck auf dem Zustande der Erfüllung, es ist eine Areté, wie sie Herakles im

[1]) Bakch. 876. Er führt das Wort der Musen daneben an, ebenso wie es oben gleich geschieht.

[2]) Menon 77b.

Himmel genießt, aber die auf das Edle gerichtete Gesinnung ist doch als Vorbedingung der „Tugend", der Ehre, zunächst gefordert.

Von den einzelnen Tugenden, mit denen sich die Sokratik befaßt, ist die Tapferkeit dem Wortsinne nach die Männlichkeit; sie reicht also schon immer weiter als das deutsche Wort und umfaßt das mannhafte Ausharren und Aushalten ebenso wie den Mut des Angriffs. Das Wort ist nicht alt; was der tapfere Krieger zu tun hatte und welcher Rang ihm gebührte, war hundertfach gesagt; aber über die Tapferkeit als solche zu simulieren, fühlte man wenig Bedürfnis. Noch weniger über die Frömmigkeit. Was das erste Gebot vorschrieb, die Götter zu verehren, dem entspricht die Eusebie; sie ist demnach die Beobachtung äußerer Pflichten. Verstöße gegen die Eusebie ahndet der Staat, aber nicht als Vertreter der Götter; die werden ihre Sache selbst führen, daher gibt es keine Strafe wegen Meineides; sondern weil die Verehrung der anerkannten Götter zu der öffentlichen Ordnung gehört. Ein solches Verbrechen muß immer in einer bestimmten Handlung bestehen, wofür die Klage gegen Sokrates bezeichnend ist. Unleugbar ist, daß sie bereits eigentlich eine Gesinnung verfolgt; das ist auch in anderen Fällen zu erkennen (bei der Anklage des Anaxagoras); aber dem liegt schon eine veränderte Auffassung der Frömmigkeit zugrunde. Die Frömmigkeit, von der die Ethiker reden, zu bezeichnen wird ein Wort gebraucht, das man am liebsten neben die Gerechtigkeit stellt, um die Rücksichten, die der Mensch den Göttern schuldet, gleich denen gegen die Menschen zuzugesellen. Die Gesinnung liegt in dieser Bezeichnung der Frömmigkeit, dem Hosion, auch nicht notwendig; was es ist, faßt man am besten von seinem Gegensatze her, dem Anosion. Das ist etwas Schlimmes, Unverzeihliches; darin liegt, sei es Tat oder Wort oder Gesinnung, eine direkte Kränkung, Verletzung der Götter; es ist nicht viel weniger als gottlos. Von diesem Gegensatze her erhält das Hosion allein einen positiven Inhalt. Es kann dann die „Reinheit", dem lateinischen *castum* ähnlich, werden, der Zustand, in dem der Mensch mit einem Gotte verkehren kann[1]). Aber in der lebenden Sprache

[1]) Apollon muß bei einem Menschen Knechtesdienste leisten und kommt zu dem edlen Admetos; da sagt er, daß sie beide „rein" waren, der Gott seiner Natur nach; dieser Mensch aber war so, daß der Gott bei ihm weilen mochte und ihm göttlichen Segen brachte, Euripides Alkest. 10.

wird das so weit gefaßt, daß man es gar mit profan übersetzen kann, wenn man hierin nichts als den Mangel jeder besonderen Heiligung sieht. Wer etwas tun will, das auf heiligem Boden verboten ist, sucht sich profanen, wo eben das zu tun kein Verstoß gegen die Götter ist: dann ist dieser Ort „fromm“ [1]). Wenn die Geschäftsordnung der Volksversammlung bezeichnen will, daß alles mögliche auf die Tagesordnung gesetzt werden kann, heißt es „es kann über Heiliges (den Göttern Zustehendes) und Frommes gehandelt werden“, *de sacris et profanis*; was auch immer vorkommt, etwas, das zu verhandeln unfromm wäre, kann und soll gar nicht als möglich gedacht werden. Kein Wunder, daß diese Frömmigkeit keine Kardinaltugend werden konnte, und die Pflichten gegen die Götter bei der Gerechtigkeit unterkamen. Auf das Verhältnis zu den väterlichen Göttern konnte die hellenische Moral, in Wahrheit die Religion nicht oder nicht mehr begründet werden. Von dem Menschen und seiner Freiheit, von der Seele und ihren Kräften, dem, was sie kann und was ihr fehlt, aus mußte der Weg zu einer neuen Gottheit gefunden werden.

Das Gerechte, das Dikaion, richtig zu verstehen, ist kaum minder wichtig als die Areté, denn wir laufen Gefahr, auch wenn wir uns von der ganz anderen Gerechtigkeit des Alten Testamentes oder gar des Römerbriefes nicht berücken lassen, so etwas wie Rechtschaffenheit, unbestechliches Rechtsgefühl, also ein Abwägen entgegenstehender Rechtsansprüche, ein Urteilen hineinzubringen, die Justitia mit der Wage und der Augenbinde. Für den Griechen liegt die Gerechtigkeit ganz praktisch in seinem Verhalten zu seinen Nebenmenschen. Nicht als Jurist oder als konstitutioneller Staatsmann hat Aristeides den Namen des Gerechten erhalten, sondern weil er sich nicht bestechen ließ oder sonst die Billigkeit verletzte, als er die Staaten des delisch-attischen Bundes zur Kriegssteuer einschätzte. Das Wort hatte schon eine Geschichte. Dike, von der es stammte, war zuerst die strafende Gerechtigkeit gewesen, daher die Beisitzerin des Zeus; und der Dikastés, später der Richter, war ursprünglich der Rächer, der durch die Strafe ein verbogenes Recht wieder gerade machte. Nun war Dike zum Gegensatze der Selbsthilfe, der Gewalt, geworden; sie „zu geben und zu empfangen“ be-

[1]) Aristophanes Lysistr. 743. Aristoteles Pol. Ath. 43, 6.

deutete, daß zwei Staaten einen Vertrag schlossen, demgemäß sie Streitigkeiten auf dem Wege Rechtens ausgleichen wollten. Der Dikaios aber, der nach der Dike heißt, war ebensogut der, welcher dies und das zu tun bei Strafe des irdischen oder himmlischen Gerichtes verpflichtet war, wie der, welcher an andere einen entsprechenden Anspruch hatte. Daraus ward dann der, welcher sich nach beiden Seiten mit Dike nicht in Widerspruch setzt. Wenn ich meinen Nächsten gerecht behandeln soll, und wenn darin liegt, daß ich ihn danach behandle, wie er es von mir aus verdient, so verträgt sich das durchaus mit dem Grundsatze „dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses". Da muß Dike, die Gerechtigkeit der Gesellschaft, des Staates, darüber wachen, daß die allen übergeordneten Rechte und Rücksichten der Gesellschaft gewahrt bleiben. So umfaßt diese Tugend das ganze Verhältnis des einzelnen zu der Gesellschaft; sagt doch schon ein altionischer Spruch „in der Gerechtigkeit steckt die ganze Tugend"[1]). Wie der Mann sich zu seinem Nächsten stellt, das entscheidet über seinen moralischen Wert. Von da aus ist leicht begreiflich, daß die Frage nach der nun nicht mehr subjektiv, sondern objektiv gefaßten Gerechtigkeit zur Frage nach der richtigen Gesellschaftsordnung werden mußte.

Mit der Gerechtigkeit wird gern die Sophrosyne zusammengestellt, die von den Modernen oft als eine besonders hellenische Tugend angesehen wird. Zu übersetzen und zu definieren ist sie allerdings schwer; Maßhaltung, Selbstzucht, Bescheidenheit mag man in vielen Fällen sagen können, aber erschöpfend ist nichts, und um das griechische Wort komme ich wenigstens nicht immer herum. Wie ihre Schwester Dikaiosyne ist auch die Sophrosyne

[1]) Phokylides 17. Bei demselben stand 10 „erst sich schaffen, wovon man leben kann, danach mag man die Tugend suchen". D. h. Tugend, für die ebensogut Gerechtigkeit stehen könnte, ist erst etwas für die Satten, die sich's leisten können. Das war gewiß keine Lebensregel, auch nicht für die Armen, sondern konstatierte die Gesinnung der „schlechten" Leute. Und Phokylides schloß sicherlich nicht so, wie es jetzt zu predigen Mode ist, man müßte alle Welt so stellen, daß sie die Tugend sich leisten könnten, sondern konstatierte, daß unterhalb der Gesellschaft, von der man Tugend und Gerechtigkeit verlangt und verlangen darf, die Masse stand, für die es dieselbe Moral nicht gab noch geben konnte, die also dementsprechend zu behandeln wäre, als Unfreie, Unmündige. Der Sklave ist ja zur Gerechtigkeit unfähig, schon weil er gar kein Rechtssubjekt ist.

in Ionien benannt; das zeigt die Ableitungsform. Sophron ist, wer „gesunden Sinn“ hat. Das geht den Menschen also wirklich selbst an, seine Gesinnung und ihre Gesundheit. Was die Gerechtigkeit in Hinblick auf den Nächsten bezeichnet, wird hier auf den Handelnden selbst bezogen. Da kommt also das richtige Verhalten gegenüber allen Leidenschaften heraus, deren Beherrschung der Grieche gern so ausdrückt, daß der Mensch „stärker als er selbst“ sein soll, d. h. sich selbst beherrschen. Als Pindar einmal[1]) eine Geschichte erzählt hat, in der menschliche Überhebung ihre Strafe fand, fährt er fort: „man soll von den Göttern nur Angemessenes haben wollen; die Vernunft des Sterblichen soll sich klar gemacht haben, was vor Augen liegt, das Los, das uns zukommt (die Ansprüche, die wir machen können)“. Und sogleich wird im Gegensatze zu jenem Heros, der seine Überhebung büßte, ein anderer eingeführt, mit einem bezeichnenden Beiwort, das die „gesunde Gesinnung“, die Sophrosyne, an ihm lobt. Da wird der Zusammenhang klar, in dem diese Tugend wirklich mit dem delphischen Gruße steht: „Mensch, erkenne dich selbst“, d. h. deine Sterblichkeit und demgegenüber die Erhabenheit der Gottheit[2]). Durch die Forderung dieser Selbsterkenntnis ist schon vor der Sokratik ethisch und religiös vertieft, was zuerst und zumeist nur die Innehaltung der Schranken bedeutete, welche die Sitte errichtete, die Leidenschaft zu durchbrechen reizte. Wer gegenüber der Gerechtigkeit sich danach sehnte, als Tyrann jede Rücksicht auf den Nächsten fahren zu lassen, wollte auch die Maßhaltung und Selbstbeherrschung los werden, damit er allen Gelüsten nachgehen könnte, „ungezügelt“, außer Rand und Band, wie man das Gegenteil dieser Tugend zu bezeichnen pflegt. Dementsprechend wird sie mit Vorliebe auf das Gebiet der sinnlichen Lust erstreckt, und dabei hört man sie mehr von Frauen und Knaben verlangt als von den Herren, die sie diesen schwächeren Objekten ihrer Lüste gegenüber sehr viel dringender nötig hätten. An Herakles hat sie niemand gepriesen.

Nun werden wir mit den Begriffen der Sitte und der Ehre leidlich vertraut sein, die in der alten Zeit herrschten und herrschend blieben, so weit man mit der Knabenbildung auskam, die

[1]) Pyth. 3, 59.

[2]) Wir werden diese Verbindung im Charmides weiter verfolgt finden.

wir betrachtet haben; in Sparta und manchen peloponnesischen Orten, wo der Blick über das hellenische Mutterland nicht hinausreichte, mochte man es noch können. Aber der Athener beherrschte jetzt ein weites Reich, die Hellenen Asiens waren von ihm abhängig und wußten sehr viel mehr von der Welt, hatten es auch längst überwunden, sie mit den Augen der Väter anzusehen. Und an die Stelle der alten Ordnungen war die Demokratie getreten: in ihr dieselbe Stellung zu behaupten, die Vater und Großvater eingenommen hatten, weil niemand sie bestritt, verlangte von dem Sohne eine gesteigerte persönliche Leistungsfähigkeit und einen viel weiteren Blick. Er mußte mehr lernen, also auch länger, in die Jahre hinein, da es einst außer militärischen und turnerischen Übungen nur den Genuß der Jugendkraft und Lust für ihn gegeben hatte. Lehrer konnte nur der Osten, im wesentlichen Ionien liefern, und sie zogen von selbst nach Athen, das sehr rasch zur geistigen Hauptstadt von Hellas ward. Sie kamen als Nachfolger der Rhapsoden und der anderen fahrenden Dichter; diese waren einmal die Träger der alten Überlieferungen und der neuesten Erkundungen gewesen; sie waren am weitesten herumgekommen und wußten auch über das Menschenleben, wie es ist und wie es sein soll, zu reden. So nannte man die Dichter mit Vorliebe die Wissenden, die Weisen[1]), ein Name, den sie nur mit den Sehern und jenen Sieben teilten, die ihre Weisheit als Staatsmänner bewährt hatten[2]). Daher ging jetzt auch der Name der Weisen auf die Fahrenden von heute über, die ihr Wissen in den Städten feilboten; nur bevorzugte man eine Ableitung, in der die Anwendung des Wissens,

[1]) Der Protagoras des Platon 316d faßt das ganz richtig auf.

[2]) Das sind Periandros und Kleobulos, zwei Tyrannen, Chilon, ein Reformer, Solon und Pittakos, zwei Gesetzgeber, die auf gesetzlichem Wege zu unumschränkter Macht erhoben sind. Myson ist in die Reihe nur gekommen, weil ein pythischer Spruch ihn als den besonnensten, maßvollsten Mann bezeichnet hatte; man wußte nichts von ihm und erfand sich dies oder jenes; er wird sich das Lob verdient haben wie z. B. Aglaos von Psophis (Pausanias VIII 24, 13); es gibt ähnliche Geschichten mehr. Nur Thales ist durch seine Gelehrsamkeit, theoretisches Wissen, zum Weisen und zwar zum Weisesten geworden. Er war ein Milesier: das ist bezeichnend; Milet ist die Mutterstadt der hellenischen Wissenschaft, deren Wert man in ihrer praktischen Anwendung erkannte.

also das Lehren, mit zum Ausdruck kam. Sie nannten sich Sophisten.

Die Modernen haben sie lange Zeit so angesehen, als wären sie das gewesen, was Platon als Definition des Sophisten in dem gleichnamigen Dialoge aufstellt, gewissenlose Scheinwisser, die mit frivoler Aufklärerei und seichtem Rationalismus den Glauben an die väterlichen Götter, die Hingabe an das Vaterland und die gute alte Sitte untergruben, bis Sokrates kam und der Hydra ihre hundert Häupter abschlug. Das hat einer billigen Beurteilung der sophistischen Theorien Platz gemacht; aber wir sind immer noch gewöhnt, zwischen Philosophie und Sophistik zu scheiden, und immer noch macht ihr die Sokratik ein Ende, so daß es keine Sophisten als Gegner von Platon mehr gibt, geschweige von Aristoteles. Damit streiten, was den Namen angeht, die Tatsachen. Lysias nennt den Platon, Aischines den Sokrates einen Sophisten, Epikuros versteht unter Sophisten das, was wir Rhetoren nennen. Damit streitet auch das Wesen von Leuten wie Eubulides und Alexinos, ja eigentlich von Stilpon und Theodoros, die wahrhaftig weniger Philosophen sind als Protagoras. Immer noch wirkt in der Geschichte der Philosophie die Darstellung der aristotelischen Metaphysik und nicht minder die Absonderung der Rhetorik durch Aristoteles und Theophrastos. So redet man von einem Zeitalter der Sophistik, dem sein Platz zwischen Anaxagoras und Demokritos (der daher immer zu alt gemacht wird) einerseits, Sokrates und seiner Schule andererseits zugewiesen wird. Ganz unberechtigt ist das nicht, wenn wir uns nur der gewaltsamen Konstruktion bewußt bleiben. Wir kommen auch nicht darum herum, eine vielgestaltige geistige Bewegung zusammenzufassen, und dann stellt sich ein Name ein, der leicht zu einem Schlagwort wird. Schon das bringt die Gefahr mit sich, die individuellen Unterschiede zu vergessen. Bedenklicher noch ist es, wenn der Name absichtlich oder unabsichtlich eine geschichtliche Parallele zieht. Daß die Sophisten auch als Aufklärer wirken, ist schon richtig, aber wer das 5. Jahrhundert die Zeit der griechischen Aufklärung nennt, der erinnert damit an die Aufklärung des Rationalismus im 18. Jahrhundert, und doch ist der Geist dieser Zeiten so verschieden wie nur möglich. Mit Rokoko und Zopf haben Kleisthenes und Themistokles, Aischylos und Aristophanes, Herakleitos und Protagoras wahr-

haftig nicht das mindeste gemeinsam. Vergleichbar ist allein die italienische Renaissance; „die Entdeckung der Welt und des Menschen", die Formel Burckhardts, trifft auch hier durchaus zu. Und doch macht die Macht der Kirche, hemmend und fördernd, macht die Auferstehung der griechischen Gedanken einen Unterschied, der alles verschiebt; die politischen Verhältnisse sind vollends nicht vergleichbar. Das Leben, das wir Geschichte nennen, wiederholt sich nie, auch wenn in den großen Perioden, in denen es flutet, parallele Bewegungen der Masse, die immer ziemlich dieselbe bleibt, unverkennbar sind. Entscheidend aber werden die wenigen, die im vollen Sinne Individuen sind, und weil sie es sind, lassen sie sich in keine Formel pressen.

Versuchen wir zunächst durch einen raschen Überblick von der Fülle des neuen Wissens eine Vorstellung zu gewinnen, das in Athen zusammenströmt und nicht bloß bei der Jugend frische Empfänglichkeit und regen Lerneifer vorfindet. Die Fremden kamen in Menge, priesen, was sie anboten, und das Publikum lernte erst allmählich eine Auswahl treffen. Das erste war, daß sich eine Form für diese Lehrvorträge fand. Der Rhapsode und der Chordichter waren an den Festen aufgetreten; ihre Vorträge hatten sich einen Platz in der offiziellen Feier erobert. Das ließ sich nicht erweitern; aber oft genug haben Sophisten bei solchen Gelegenheiten von den Stufen eines Tempels zu der Menge geredet oder auch Wißbegierige in ihr Zelt gelockt[1]). Die alten Dichter, Homeriden-Rhapsoden und Chormeister wie Simonides und Pindaros, hatten aber auch in die Häuser vornehmer Herren Aufnahme gefunden, eine Weile in ihrem Gefolge gelebt und gedichtet. Dementsprechend hat Gorgias bei den thessalischen Magnaten nicht anders als Simonides gelebt. Der Protagoras des Platon führt es uns vor, wie der reiche Kallias in einem Zimmer Bänke stellen läßt, damit ein geladenes oder doch zugelassenes Publikum den Vortrag eines der weisen Männer hören kann, die bei ihm logieren. Er wird der Gastgeber auch in dem Sinne sein, daß er den Vortragenden in dieser oder jener Form für seine Mühe belohnt. Es mußte sich aber auch eine Form

[1]) Hübsch zeigt das noch der 38. Diogenesbrief, wie denn dies vernachlässigte Buch mancherlei bietet. Der Astronom, der großen Zulauf hat und über die Sonne einen Vortrag hält, muß seine Modelle in die Kiste packen, als Diogenes mit seinem Spotte die Zuschauer vertrieben hat.

finden, in der ein regelmäßiger bezahlter Unterricht erteilt werden konnte. Wenn sich der Sophist nicht eine Schulstube mietete, wie es der Kitharode tat[1]), so ging er auf einen der öffentlichen oder privaten Turnplätze, wo sich ja die Gesellschaft zusammenfand, in der er seine Zuhörer suchte. Wir kennen zwar die Anlage eines Gymnasion nicht, wie sie damals die Akademie und das Lykeion darboten, aber später sind in die Säulengänge, die den eigentlichen Turnplatz umgeben, Zimmer eingebaut, auch wohl angebaut, die eben dem Zwecke solcher Vorträge dienten. Da wurden diese dann gehalten, ganz ähnlich wie heute; es gab teure und billige Kurse, auch über denselben Gegenstand[2]), und natürlich auch öffentliche. Wie wirksam mußte die Reklame sein, wenn sich der weise Mann erbot, auf jede Frage Rede zu stehen; damit erhob er Anspruch auf das Prädikat der „Allweisheit", das Platon gern, aber immer mit einigem Hohn, den Sophisten gibt. So hoch konnten sich nur die Ansprüche weniger vornehmster versteigen; die meisten begnügten sich damit, von ihrem besonderen Können und Wissen „eine Vorstellung zu geben".

Herodotos habe unter ihnen den Vortritt, den niemand von uns unter die Sophisten rechnet, und den ein Athener doch unmöglich anders benennen konnte. Er will ja selbst nichts anderes als Rechenschaft ablegen, Bericht erstatten über das, was er erkundet hat, seine „Historie", das ist seine Wissenschaft ganz im etymologischen Wortsinne. Daran, daß dasselbe Wort den Ioniern wirklich „Wissenschaft" geworden ist, später aber den Griechen und daher uns „Geschichte", hat er nicht von fern gedacht. Was er vorliest, bringt Geschichte, besser sagt man Geschichten[3]), aber ebensogut Schilderungen fremder Völker,

[1]) Sehr hübsch sieht man aus einer Anekdote, daß zur Ausstattung Musenstatuen (oder auch ein Musenrelief an einem Altare) gehörten. Der Musiklehrer antwortet auf die Frage, wieviel Zuhörer er hätte, um nicht zu gestehen, daß es bloß drei sind: zwölf mit den Göttinnen (was auch soviel bedeutet, wie mit ihrer Hilfe), Athen. 348 d. Auch bei Herodas 3 stehen die Musen in einem Schulzimmer allertiefsten Ranges; sie werden also auch bei den Schreiblehrern Athens nicht gefehlt haben.

[2]) So hielt es Prodikos, Kratyl. 384 b.

[3]) Jetzt ist freilich die zusammenhängende Erzählung der Perserkriege schon in der Einleitung vorbereitet und ein Rahmen geschaffen, in dem alle Geschichten und Schilderungen Platz finden; aber das ist erst

ihrer Länder, ihrer Sitten, alles dessen, was ein Reisender mitteilenswertes heimbringt. Das eigene Urteil, auch über Religion und Politik, hält der Vortragende durchaus nicht zurück. Herodot ist keineswegs der einzige gewesen, der diese Art der Historie brachte, und dem athenischen Reeder war die Belehrung über die Erzeugnisse und Bedürfnisse fremder Küsten ebenso wertvoll wie die Schilderung der Persermacht oder der ägyptischen Gesellschaftsordnung dem Politiker. Daß Herodots Unbekanntschaft mit der ionischen Naturwissenschaft einen Rückschritt auf dem Gebiete der Geographie bedeutete, hat kein Athener bemerkt. Von jener ionischen Physik fanden die kosmischen Prinzipien, um derentwillen wir Thales und Anaximandros unter die Gründer der Wissenschaft, der Philosophie zählen, schwerlich Teilnahme und Verständnis; aber wohl die Naturmerkwürdigkeiten, die von den Physikern beobachtet und nach Möglichkeit erklärt wurden. Schon vor den Perserkriegen bringt Aischylos eine Erklärung der Nilschwelle und beschreibt nach seiner sizilischen Reise einen Ätnaausbruch. Euripides erwähnt die Kraft des Magneten. Die Bewegungen der Himmelskörper, nach denen der Mensch die Zeiten mißt, und der Schiffer sich auf dem Meere orientiert, interessieren allgemein. Da zeigt der Sophist ein Modell[1]), daß man mit eignen Augen sehen kann, wie die Planeten oder auch die Ringe, in denen sie liegen, sich bewegen; man lernt, daß es mit der Sonnenfinsternis ganz natürlich zugeht[2]), wohl auch, daß

---

der Erfolg einer letzten Redaktion, und man kann sagen, daß erst Athen, das Verständnis seiner Größe und die Teilnahme an seiner Politik, den Sophisten Herodot zum Historiker gemacht hat.

[1]) Das ist in der „Denkschule“ des Sokrates, wie sie Aristophanes beschreibt (Wolken 200) und heißt „Astronomie“; da ist auch eine „Geometrie“, wohl ein Kasten mit Modellen, nicht von Körpern, aber wohl von Kreisen und Dreiecken von Bronze, und eine Landkarte, auch diese dem athenischen Bauern etwas Wunderbares.

[2]) Thukydides II 28 weiß davon, äußert sich aber mit Reserve. Eine nicht unglaubwürdige Anekdote läßt den Perikles den Aberglauben bekämpfen, der sich vor dem Wunder fürchtet. Daß Pindar die Gefahr, die ein solches Himmelszeichen zu verkünden schien, durch einen Bittgesang zu beschwören versuchte, entspricht seiner Zeit und Bildung; wenn Nikias ebenso denkt und dadurch den Untergang seines Heeres herbeiführt, so kann man ihm diese Beschränktheit nicht mehr verzeihen.

der Mond sein Licht von der Sonne empfängt[1]). Schon so etwas werden die meisten mit ungläubigem Kopfschütteln aufnehmen, aber daß Anaxagoras gar die Sonne für eine glühende Metallkugel erklärte[2]), war ihnen zu stark; darin fanden sie eine Lästerung, die er am Ende schwer büßen mußte, und die das Volk gegen die ganze neue Weisheit kopfscheu machte.

Messen, Wägen und Zählen brauchte ziemlich jeder im Leben, oder er sah doch seinen Nutzen ein. Das empfahl die „Rechenkunst“ und die „Landmeßkunst“, die Geometrie, und so zogen die Stöcke auch der älteren Besucher bald Linien und Kreise in den Sand der Ringplätze. Wie der Astronom Oinopides kam der Geometer Hippokrates aus Chios, wie es heißt, um vor dem athenischen Gerichte einen Prozeß zu führen. Er soll, wie so mancher Mathematiker, ziemlich weltfremd gewesen sein, aber die Wirkung seiner Anwesenheit ist zu verspüren.

Am besten kommen für uns die Ärzte zu Wort, denn nur in der hippokratischen Sammlung haben sich vollständige Vorträge erhalten, in denen der Redner seine Kunst vorstellt, sei es, daß er überhaupt ihre Würde preist, sei es, daß er Gegensätze innerhalb der Zunft vor das Publikum bringt. Dabei kommen bald Prinzipien der wissenschaftlichen Methode zur Erörterung, bald werden allgemeine physiologische Fragen behandelt; die Schrift, auf welche die Humoralpathologie und die Lehre von den vier Temperamenten zurückgeht, gehört dazu. Neben klaren und echt wissenschaftlichen Rednern hören wir auch konfuse Halbwisser, so daß diese Schriftensammlung ein treues Bild von dem ganzen Getriebe gibt. Überhaupt ist die Verbindung der Medizin mit der Philosophie eng, was sich bei den Hellenen nie geändert hat. War doch Empedokles von Hause aus Arzt, ebenso Diogenes von Apollonia, ein wenig bedeutender Nachzügler der

[1]) Euripides wagt auch diese neue Lehre vorzutragen, in der mythischen Form, daß er den Mond Kind der Sonne nennt, Phoenissen 175. Gern wüßte man, wo Plutarch das Märchen her hat: der Mond bittet um einen neuen Rock, da sagt die Sonne, wie soll ich dir einen machen, du bist ja bald groß, bald klein. Gastmahl der 7 Weisen 157b.

[2]) Auch diese Ketzerei soll Euripides aufgenommen und die Sonne eine „goldene Scholle (Scheibe)“ genannt haben, Fr. 783, gerade im Phaethon, einem Drama, das sowohl die Sonne wie den Morgenstern als Personen einführte. Kaum denkbar.

ionischen Physik, der aber eine Weile in Athen so starken Anklang fand, daß Aristophanes und Euripides von ihm Notiz nahmen. Wir werden sehen, daß Platon, als er sich um die Naturwissenschaft bemüht, gerade von Ärzten starke Anregung empfängt.

Wie die Ärzte gehörten von alters her die Rhapsoden zu den Trägern besonderen Wissens, die von Land zu Land zogen, und es hatte sich so gefügt, daß sie mit der Schule in nahe Verbindung traten. War doch Homer nach der Legende selbst ein Schulmeister gewesen. Das Epos stand eben im Mittelpunkte der Schule. Es enthielt eine Menge Wörter, die jetzt längst verschollen waren, und ihre Erklärung verlangte man von dem Rhapsoden und dem Lehrer. Das sind die Anfänge der Grammatik; dabei wurden die Ionier, die überall mit fremdsprachiger Bevölkerung in Berührung lebten, auf die Sprache überhaupt hingewiesen. Hinzu trat die beginnende Unterscheidung der Wortformen und ihrer Geltung im Satze. Es war keine Kleinigkeit, den Unterschied von Imperativ, Optativ, Indikativ begrifflich zu fassen. Ein billiger Beurteiler wird das Geleistete nicht gering schätzen[1]), und nicht nur wie Platon Spott für die Irrgänge der Etymologie und den Pedantismus der ältesten Synonymik haben[2]). Platon selbst hat sich von etymologischen Spielen, die ihm zuerst Ernst gewesen waren, nie ganz frei gemacht. Auch die höhere Kritik, die Prüfung der Gedichte auf ihren Wert und ihr Alter wagt sich hervor und hat den Erfolg, daß dem Homer alle heroischen Epen außer Ilias und Odyssee abgesprochen werden. Weil nun neben Homer auch die Meister der chorischen Lyrik gelesen und gesungen werden, bildet sich auch eine Theorie der Musik und Metrik; daran arbeitet auch ein Athener, sogar ein Staatsmann und Freund des Perikles, Damon, und es

[1]) Die richtige Schätzung dessen, was die Ionier bereits erreichten, zeigt namentlich an Herodot ein ganz besonders schöner Aufsatz von Diels, Ilbergs Jahrbücher 1910.

[2]) Thukydides hat sich von Prodikos so imponieren lassen, daß er die Belehrung über Synonyma in seine Reden aufnimmt. Er hat auch gern neue Wörter abgeleitet, um bestimmte Nuancen der Bedeutung herauszubringen; das ist im ältesten Attisch häufig, wird im 4. Jahrhundert aufgegeben, so weit es nicht unwillkürlich geschieht. Diese Ableitungen der Prosa von den Wagnissen der Poesie, die Aristoteles dithyrambisch nennt, zu unterscheiden, ist notwendig, aber auch leicht, da dieses meist Zusammensetzungen sind, die höchstens in der Poesie weiterleben.

ist noch zu erkennen, daß die Metrik alle Zeit auf dem Grunde gebaut hat, den er legte[1]).

Noch ein ganz anderes Gebiet erschließt sich durch die eindringendere Beschäftigung mit Homer. Der Inhalt der alten Epen, den wir Heldensage nennen, war den Griechen ihre alte Geschichte; die Stammbäume der alten Geschlechter reichten zu den Heroen hinauf, und nun entstanden prosaische Bearbeitungen dieses Stoffes, welche so etwas wie eine Zeitrechnung hineinbringen wollten. Da kamen überall Lücken und Widersprüche an den Tag. Das mußte ausgeglichen werden, sei es auch mit Gewalt; so sind die Königslisten der Städte, ist die Genealogie der spartanischen Könige zurecht gemacht. In den Göttergeschichten ist viel, das nun anstößig erscheint; das hatte schon Xenophanes gegeißelt. Wunder, die keinen Glauben mehr fanden, gab es überall; ihnen hatte schon der Milesier Hekataios mit derbstem Rationalismus den Krieg erklärt. Die Tragiker scheuten sich nicht, mit rücksichtsloser Kühnheit die alten Geschichten umzuformen, um ihnen neue Wirkungen abzugewinnen. Euripides machte aus einer Medea, der man ihre Kinder tötet, eine Kindermörderin. Hatten es Homer und Hesiodos etwa auch so gehalten? Steckte etwa hinter den Kämpfen der Götter und Menschen in der Ilias, dem Titanenkampfe der Theogonie ein ganz anderer Sinn? Auf diese Fragen wird man gestoßen. Auskunft zu geben sind die Rhapsoden die nächsten, und wir sehen sie auch an der Arbeit. Ob Metrodoros von Chios Rhapsode war, ist unbekannt: er wagt es bereits, die heroischen Personen in Naturpotenzen, die Ilias in Physik umzudeuten. Dieser Allegorie verfallen die Göttergeschichten und die Götterpersonen erst recht; Zeus wird der Äther, Athena, die den Achilleus zurückhält, die Besonnenheit; Hephaistos war schon bei Homer mit dem Feuer gleichgesetzt. In Demeter die Erde erkennen durfte auch ein frommer Sinn; aber in den meisten Fällen mußte die Kritik auf den Glauben zerstörend wirken. Auf der anderen Seite gewannen fremde Götter Eingang, die man im Ausland kennen lernte oder von der stark zuwandernden Bevölkerung namentlich in der Hafenstadt übernahm. Dort ist der Gott, der im Traume

[1]) Kratylos 424c zeigt genau dieselbe Anordnung des Lehrstoffes, die wir in dem späten Handbuche des Hephaestion finden.

den Menschen ihre Krankheiten heilt, Asklepios, zuerst aufgenommen; erst 420 erhält er unter tätiger Beihilfe des Sophokles sein Heiligtum am Südfuße der Burg neben dem Theater, das bald erweitert werden muß. Die asiatische Göttermutter mit ihrem wilden Kulte, die thrakische Bendis, der phönikisch-kyprische Adonis, selbst der ursprünglich wohl hethitische Sabazios drangen ein; den ägyptischen Göttern huldigte ein Mann des Geschlechtes, in dem das älteste Priestertum des Poseidon Erechtheus der Burg erblich war[1]). In den Staatskult drangen diese Fremden zunächst nicht ein, stießen vielmehr auf manchen Widerstand; zuerst hat es Asklepios erreicht, später der libysche Ammon, nach Alexander Isis und Osiris, wie es Jahrhunderte früher der thrakisch-phrygische Dionysos erreicht hatte. Aristophanes schrieb eine Komödie, die Horen, in der er gegen die Barbarengötter lebhaft zu Felde zog. Aber es bestand neben dem Rationalismus, der den väterlichen Glauben zerstörte, eine starke Gegenströmung; Geheimkult und Geheimlehren gingen im Schwange, auch sie zuweilen tatsächlich oder vorgeblich mit fremden Göttern und Propheten verbunden. So ist der alte Heros der Kitharoden Orpheus zu einem thrakischen Propheten geworden, und nach ihm pflegen wir diese mystische Bewegung zu nennen, die im 6. Jahrhundert zur Kraft gekommen ist und ihren Hauptsitz in Italien fand, aber weit um sich griff, in der pythagoreischen Schule mit der Philosophie verbunden. Äußere und innere Reinigung ward verlangt, das Leben durch manche seltsame Anstandsregeln gegen die profane Welt abgeschlossen, unter denen die Enthaltung vom Fleischgenusse hervorsticht. In der Öffentlichkeit stießen diese Asketen auf starken Widerspruch; Euripides trat auf das schärfste gegen sie auf. Das Kraftgefühl der großen Zeit des Reiches vertrug sich nicht mit diesen Stimmungen; mit dem Niedergange sollten sie wieder Raum gewinnen, zumal wenn sie sich mit der Philosophie verbanden. Das taten sie jetzt in Empedokles, der, von der Medizin ausgehend, in seiner Heimat Akragas zeitweilig auch politisch tätig, später ganz als mystischer Prophet und Religionsstifter im Peloponnes auftrat; aber nach Athen zu kommen, hat er sich gehütet, und der Widerwille gegen seine Mystik und Askese mag es verschulden,

[1]) Kratinos in den Deliaden.

daß Euripides auch auf sein Lehrgedicht, soviel bekannt, niemals anspielt. Denn dies Gedicht, nicht nur formgewandt im Gegensatze zu seinem Vorbilde Parmenides, sondern in geradezu raffinierter Kunst in Versbau und Sprache, war fraglos das bedeutendste epische Werk des Jahrhunderts. Empedokles muß überhaupt eine imponierende Gestalt gewesen sein, und der Einfluß seines Denkens, der mit den sofort allgemein anerkannten vier Elementen einen Erfolg hatte, der bis heute dauert, mögen sie uns auch kindlich anmuten, reicht viel weiter. Ward hier doch zum ersten Male eine Weltentwicklung ausgemalt, die vom Chaos schrittweise zu dem gegenwärtigen Zustande geführt ward[1]); hinzu trat die Annahme von Weltperioden der Freundschaft und Feindschaft, d. h. in denen die weltbildenden Stoffe zu- und auseinanderstreben und so die Fülle der Erscheinungen hervorrufen und wieder in das Chaos auflösen. Bei allen Denkern, die nach ihm über die Entstehung der Welt und des Menschen gehandel haben, aber auch bei den Ärzten, sind die Spuren des Empedokles unverkennbar.

Wäre er nach Athen gekommen, so hätte er wohl als Dichter eine Sonderstellung eingenommen, sonst hätte man ihn gar nicht anders ansehen können als die Weisheitslehrer überhaupt. So hat man es ohne Zweifel mit Zenon dem Parmenideer getan, der mit seiner skeptischen Logik einige vornehmere Männer zu Schülern gewann. Wir dürfen nicht vergessen, daß eine Aussonderung der Philosophie oder Wissenschaft, wie wir sie nach dem Vorgange von Platon und Aristoteles machen, noch nicht bestand. In Athen nun schon gar nicht, denn da war die Zeit der Peisistratiden und noch der Marathonkämpfer zwar jeder Poesie erschlossen gewesen, auch religiösen Bewegungen, aber für das, was wir Philosophie nennen, noch lange nicht reif. Wie es in Ionien stand, wissen wir nicht, sondern kennen nur einzelne Namen und die Lehren, meist durch das, was Aristoteles und seine Schule den wenigen damals noch erhaltenen Werken

[1]) Besonders deutlich ist der Anschluß an diesen Gedankengang bei Demokrit und seinen Nachfolgern, bis zu Lucrez, weshalb die Epikureer auch Erklärungen zu Empedokles schreiben. Die Weltperioden haben auch die Stoiker in ihrer Art umgebildet. Bei Platon werden wir sie im Mythos des Politikos finden.

entnommen hat. Wir sagen, daß Thales von Milet hundert Jahre vor den Perserkriegen die Philosophie begründet hat, indem er Anregungen aus Babylon und Ägypten aufnahm, Astronomie und Geometrie zu treiben begann und den kühnen Gedanken faßte, eine Ur-Sache, einen Urstoff als Ursache und Träger des Lebens aufzustellen. Schon ein Menschenalter später konnte sein Landsmann Anaximandros wagen, das Weltall in einem Modell vorzuführen, und bemühte sich einen Urstoff zu finden, der besser befriedigte als das Feuchte des Thales. Mit diesem Probleme ringen dann viele, bis es in den vier Urstoffen des Empedokles seinen Abschluß findet; die vier behält selbst die Atomistik bei, auch wenn sie noch hinter ihnen ihre keineswegs gleichartigen Atome annimmt. Es ist sehr bemerkenswert, daß diese ganze ionische Physik den Athenern kein Interesse abgewinnt; keine Spur deutet darauf, daß Platon jemals von Anaximandros Notiz genommen hätte, und erst ganz spät hat er die Atomistik kennen gelernt. Von der Art, wie diese Physiker in Milet, Samos, Abdera lebten, vielleicht auch lehrten, haben wir keine Vorstellung.

Dagegen wirkten die Bekenner der heraklitischen Lehre, natürlich als Sophisten, und den Eleaten Zenon haben wir selbst in Athen angetroffen. Von den beiden großen Antipoden Herakleitos und Parmenides war doch Herakleitos der größere, ein einsamer Denker, der als Prophet den Menschen, die er verachtet, seine Lehre verkündet. Gewonnen hat er sie, indem er, wie er es ausspricht, „sich selbst gesucht hat“. Wohl war es etwas Großes, daß er sein Auge von der Umwelt auf das Innere wandte. Aber hier wie dort fand er den ewigen Wechsel, erkannte in ihm das ewige, alles beherrschende Weltengesetz. Wie sich das im einzelnen vollzog, erschien dann wenig wissenswert, und so ist der Heraklitismus, auch bei Platon, der Naturforschung abträglich geworden. Um so tiefer wirkte er nach der Seite der Erkenntnislehre, hob er doch, konsequent verfolgt, auch hier die Möglichkeit eines objektiv wahren Wissens auf.

Ziemlich zu denselben Folgerungen führte die entgegengesetzte Lehre des Parmenides. Von seinem seltsam ungelenken Gedichte, das als Gedicht niemals gewirkt hat, gab der größte Teil eine Naturerklärung, wesentlich desselben Schlages wie die

alten Ionier[1]); das Große, was er bringt, angeregt durch den geistreichen Rhapsoden Xenophanes, der überhaupt die ionische Dichtung und das ionische radikale Denken an die Küsten des tyrrhenischen Meeres übertragen hatte, ist die Verkündigung, daß jenseits des trüglichen Scheines der wechselnden Erscheinungen ein ewig gleiches, unbewegtes, unbegrenztes Sein stünde, unzugänglich auch unserem sinnlichen Erkennen. Daraus sollte einmal die Anerkennung des Intelligiblen, Immateriellen werden, das sich dem reinen Denken erschließt, und dessen Einwirkung auf die Sinnenwelt das eigentliche Problem der Philosophie bildet, es sollte zu der Naturerklärung die Metaphysik und die Erkenntnislehre treten. Aber zunächst hatte Parmenides zwischen Sein und Werden, Wahrheit und Denken eine Kluft befestigt, und seine scharfsinnigen Schüler Zenon und Melissos (der dem Perikles als Führer des samischen Aufstandes 440 gegenüberstand) stellten von diesem Standpunkte aus der Logik Probleme, die sie noch auf lange hinaus zu lösen außerstande war. Da war denn der praktische Erfolg wieder die Zerstörung der Grundlagen, auf denen alle Wissenschaft ruht; eben durch die ersten Schritte, die auf eine Logik hin getan wurden, kamen jene Streitredner, Widerspruchsredner auf, die wir mit Platon die Antilogiker nennen, Aristoteles die Sophisten. In Euthydemos von Chios wird uns einer von ihnen begegnen, der zur Zeit des Sokrates Aufsehen machte; Platon hat sie zeitlebens aufs Korn nehmen müssen, und sie haben ihr Wesen noch länger getrieben.

So sehen wir deutlich, daß die Philosophie, wenn sie Wissenschaft werden sollte, eine Logik schaffen mußte; ohne diese war auch die Ethik in der schwersten Gefahr; hier also setzen Sokrates, Platon, Aristoteles ein, und im eigentlichen Sinne wird erst durch diese Sokratik die Philosophie begründet, wird also der Kampf gegen die Sophistik als Afterwissenschaft Wahrheit, tritt aber auch die ionische Naturforschung zunächst ganz zurück.

[1]) Wie wenig wir in Wahrheit hierüber wissen, zeigt sich darin, daß Platons Angaben beanstandet werden, denen wir doch zu vertrauen verpflichtet sind. Er sagt, daß das „Werden", im Griechischen ein Femininum, Mutter des Eros war, und daß Parmenides auch sonst Theogonien gab (Symposion 178b, 195b), also mit Personifikationen sozusagen spielte, wie es seiner Stellung zwischen Hesiodos und Empedokles angemessen war, die es beide tun.

Und doch lebte gerade von ihr in Athen ein Vertreter, der einzige, der in seinem ganzen Verhalten neben den lärmenden Weisheitslehrern als der weise, der wahre Philosoph steht, Anaxagoras von Klazomenai. Er muß in seiner Heimat, einer der kleineren selbständigen Städte Ioniens, zu den vornehmsten und wohlhabendsten Männern gehört haben, widmete sich aber, früh nach Athen verzogen, ausschließlich seiner stillen Forschertätigkeit, nahe verbunden dem Perikles, von dem Volke unverstanden, bald angestaunt, bald angefeindet. Auf einzelne wirkte er; Archelaos, der in dem Kreise Kimons verkehrte, führte seine Gedanken weiter und schrieb als erster Athener ein philosophisches Buch. Euripides hat die stärkste Anregung von Anaxagoras erfahren und auch seiner Person mehrfach gehuldigt.

> Selig ist der Mann, der all sein Sinnen
> auf die Wissenschaft zu wenden lernte,
> denkt nicht mehr auf seines Nächsten Schaden,
> hält sich fern von ungerechten Werken;
> der Natur und ihrer ew'gen Ordnung
> ist sein Auge zugewandt; den Stoffen,
> Kräften, Trieben, die das Weltall schufen,
> gilt sein Forschen. Jeglicher Gemeinheit
> unzugänglich ist ein solcher Mann[1]).

Das wird Euripides wohl gesagt haben, als die Volksleidenschaft den Perikles damit zu treffen suchte, daß sie Anaxagoras wegen Gottlosigkeit, aber auch wegen Landesverrates, angeblicher Hinneigung zu Persien, aus dem Lande trieb. Soweit hatten sie sein schlichtes Lehrbuch gelesen, daß sie einen naturwissenschaftlichen Satz herausheben konnten, der sich freilich mit der naiven Vermenschlichung des Elementaren nicht vertrug, die ihnen Vergöttlichung war. Daß Anaxagoras gerade, indem er die Vernunft, den Nus, als Weltbildner einführte, wenn auch nicht konsequent, den Dualismus von Geist und Materie zuerst erkannt hatte, war nicht nur der Menge zu hoch. Und in der Tat kann man bei Euripides sehen, daß diese Vernunft am Ende wieder so etwas wie ein anderes Element ward. Sokrates und der junge Platon haben an Anaxagoras nicht angeknüpft: es war eben nur von

[1]) Euripides Fr. 910.

der Seite der Erkenntnislehre und Logik möglich, das Reich des Geistigen, Intelligiblen zu erschließen.

Wir sind vom Wege ab in Höhen geführt worden, zu denen die wenigsten Weisheitslehrer selbst zu dringen Kraft und Neigung besaßen, ihr Hörerkreis vollends nicht; aber mittelbar wirkte auch dies alles ein. So mag es denn bei dieser flüchtigen Übersicht sein Bewenden haben.

Unübersehbar war die Fülle des Neuen, das sich herandrängte; reizen mochte den einen dies, den anderen jenes, oder auch denselben dies und wieder das; aber was davon für das Leben und praktische Wirken des Mannes, der nicht vorhatte Sophist zu werden, notwendig oder ersprießlich war, blieb ungewiß; vielleicht auch gar nichts; aber daß man mehr lernen müßte, drängte sich auf. Da hat ein Mann durchgegriffen: er behielt das alte Ziel bei, versprach also seine Schüler zu rechten Männern zu machen, ihnen die Tugend, auf die es ihnen ankam, die politische Tugend, beizubringen; sie hätten dazu nur seinem Unterricht zu folgen, einem wirklichen Lehrgange, für den er ein hohes Honorar nahm, jedoch mit der ausdrücklichen Erklärung, auf alles zugunsten einer Tempelkasse zu verzichten, falls der Schüler am Ende sich nicht für befriedigt erklärte. Dieser Mann war der Abderit Protagoras; Platon macht die wichtigen Einzelangaben und hat ihn durchaus seiner Bedeutung entsprechend behandelt; auch Demokritos hat gegen ihn, seinen Landsmann, polemisiert[1]). Schon 444 war er ein berühmter Mann[2]); damals hat ihn Perikles bei der Gründung der Kolonie Thurioi herangezogen, wie man schließen muß, für die Abfassung ihrer Gesetze, ihrer Verfassung. Wir wissen, daß die beiden Männer über juristische Fragen verhandelt haben, wie denn die Rechtsverhältnisse des Reiches praktisch ebensogut wie die theoretische Spekulation über das Naturrecht damals zu hoffnungsvollen, leider verkümmerten An-

[1]) Plutarch gegen Kolotes 1109. Es ist bemerkenswert, daß zwischen den beiden Abderiten keinerlei Zusammenhang besteht. Eine seltsame Geschichte, die schon Epikur erzählt hat (Zeller I[4] 1053), macht wider alle Chronologie Protagoras zum Schüler Demokrits; man möchte verstehen, was den Anlaß geboten hat. Protagoras soll ein Kissen erfunden haben, das die Lastträger auf ihren Nacken den Lasten unterlegten. Vermutlich hat er das empfohlen, Demokrit irgendwann die Erfindung gelobt.

[2]) Bei diesem ersten längeren Aufenthalte in Athen muß ihn Euripides gehört und den stärksten Eindruck empfangen haben.

sätzen zu einer Rechtswissenschaft führten. Mann kann die Bedeutung des Protagoras für die griechische allgemeine Bildung nicht hoch genug anschlagen. Es war kühn, Bezahlung zu nehmen, das Wissen zu einer Ware zu machen; man spürt, daß Protagoras alles tat, zu verhindern, daß an ihm der Makel haftete, den die geradezu bezahlte Dienstleistung trug. Und doch konnte sich sonst kein Stand von höheren Lehrern bilden; sie mußten doch zu leben haben; der Arzt nahm ja auch Honorar. Trotzdem hat Protagoras, so reich er ward, in den Augen der vornehmen Athener, die ihn hörten, die gesellschaftliche Gleichstellung nicht vollkommen erreicht. Platon hat das Vorurteil, denn es ist wirklich nichts anderes, nie abgelegt und als einen Abfall von Sokrates betrachtet, daß sich Aischines und Antisthenes ihren Unterricht bezahlen ließen.

Was aber lehrte Protagoras? Darauf ist nicht leicht zu antworten; vermutlich vielerlei, das den praktischen Aufgaben näher stand als die formale Schulung des Geistes, über die wir allein Genaueres wissen, weil sie in die Philosophie hinüberspielt und den Gegensatz von Sokrates und Platon hervorrief. Alle die besonderen Künste und Wissenschaften, mit denen die einzelnen Sophisten hausieren gingen, die sämtlich zu beherrschen der Ruhm eines Hippias war, wies er ausdrücklich ab, wenn er auch gelegentlich z. B. die Dichtererklärung seinem Zwecke dienstbar machte. Denn all das war zum Besitze der politischen Tugend nicht notwendig. Dazu war das erste und wichtigste, denken zu lernen, zu wissen, wie es um das menschliche Wissen steht. Uns fällt dabei die Grundlage am meisten auf, die Leugnung jeder objektiv wahren Erkenntnis durch den allbekannten Satz: der Mensch ist das Maß der Dinge, sie sind nichts anderes für ihn als wie sie ihm, dem einzelnen, erscheinen, positiv und negativ. Wir bringen dabei gleich die Kritik des platonischen Theaetet mit und schließen, daß es dann auch keine Lehrer geben kann. Aber eben dort lesen wir, daß Protagoras durch die Unterscheidung gemäß den urteilenden Subjekten doch für die Praxis Rat zu schaffen wußte; diese Wahrscheinlichkeit war nicht zugleich mit der objektiven Wahrheit unerreichbar gemacht und so auch die Möglichkeit der Belehrung gerettet. In die Augen fiel aber das Negative am meisten, und so haben Spätere das Buch „Niederboxer“ genannt; was man nicht für eine selbst-

gewählte Bezeichnung halten sollte[1]), ganz abgesehen davon, daß die Prosabücher noch keine Titel führten. Wohl aber muß Protagoras im Eingange erklärt haben, daß er die Wahrheit verkünden wollte, die eben darin bestand, daß uns nur eine subjektive Wahrheit erreichbar ist. So bezeichnet daher schon Platon die Schrift[2]), und der Titel kehrt bei den Nachahmern Antiphon und Antisthenes wieder. Dem ist also soweit zu trauen.

Mit dieser Wahrheit versprach er, die Jünglinge, erlöst von den Vorurteilen des Herkommens und der Gewohnheit, richtig sehen und denken zu lehren. Dies war also wirklich Aufklärung; im Sinne des Protagoras war es auch Philosophie, oder vielmehr Weisheit. Es war etwas Absolutes, Fertiges, eben daher schreibt sich der tiefe Gegensatz, in dem der Nichtwisser Sokrates und der Philosoph Platon zu Protagoras stehen. Protagoras ist in Wahrheit die Sophistik, gegen welche sie kämpfen, ein Mann von echter Größe, die von der Schar der Nachfolger nicht verdunkelt werden darf. Größeren bereitet er den Weg; sie mußten ihn überwinden; aber sein ist das Verdienst, einmal dem höheren Unterricht seine Form gegeben und dann die höhere Bildung in der Schulung des Denkens gefunden zu haben. Was man besonderes von ihm weiß, der theoretische Sensualismus, die Bestreitung der mathematischen Wahrheit, die sehr wahre Bemerkung, daß sich für und gegen jede Behauptung Gründe finden lassen (Euripides hat es nicht nur wiederholt, sondern nur zu eifrig befolgt), sind Einzelheiten, an sich merkwürdig, aber doch nur Ausstrahlungen des Lichtes der Vernunft oder besser *raison*, das er seinen Schülern aufsteckte. Daß er nicht nur nicht zur Unsittlichkeit oder zu sittlichem Indifferentismus erziehen wollte, sondern auf bürgerliche Tugend und Moral, politisch auf demokratischer Grundlage, fast ängstlich hielt, hat Platon gerade

[1]) Am wenigsten durfte man eine Anspielung darin finden, daß Euripides Bakch. 202 dasselbe Verbum anwendet, um zu sagen, daß keine Menschenweisheit die uralte väterliche Überlieferung umstürzen könnte. Die Metaphern aus der Sprache der Gymnastik sind ihm vertraut (eine sehr viel stärkere steht z. B Med. 585), und unmittelbar vorher steht, „vor den Göttern haben wir keine Weisheit", sehr fein, wenn es die Kritiker auch so wenig verstehen, wie der anklingende Spruch des Herakleitos B 79 lange verstanden ward.

[2]) Theaetet 162 a.

dadurch ganz deutlich gemacht, daß er darin eine Inkonsequenz zu zeigen sich bemüht.

Es folgte aus der Leugnung einer jeden absoluten Wahrheit, daß Protagoras erklärte, von den Göttern könnten wir nicht wissen, weder ob es sie gäbe, noch wenn das, wie sie in ihrer Erscheinung (Idee, was ihr ganzes Wesen einschließt) wären. Diese offene Erklärung ist ihm teuer zu stehen gekommen, denn die Athener haben Gottlosigkeit darin gesehen und ihm den Prozeß gemacht. Es ist bezeichnend, daß Platon da, wo er ihn zugleich in seiner Bedeutung anerkennt und seine Erkenntnislehre widerlegt, dem Satze die richtige Bedeutung beilegt „ich sage damit, daß sich über die Götter weder reden noch schreiben läßt[1])". Damals schämte man sich längst des Urteils, aber auch sofort wird es nicht an Widerspruch gefehlt haben, und es ist durchaus nicht unmöglich, daß Euripides darauf anspielt, wo er im Palamedes den Chor klagen läßt „ihr habt die allweise Nachtigall der Musen getötet, die niemandem etwas zuleide tat"[2]). Platon hat ihm dafür eine Rede in den Mund gelegt, die wir berechtigt sind, als einen Ausdruck der ethisch politischen Gedanken aufzufassen, die er vortrug, Gedanken, die den Athenern willkommen sein mußten, denn er bringt den Grundsatz zum Ausdruck, auf dem alle Demokratie beruht, nämlich daß die Menschen zwar sonst verschieden sind, aber die Befähigung politisch zu urteilen und zu handeln von der Natur mitbekommen; nur schloß man damals noch die Unfreien und das ganze weibliche Geschlecht aus. Befähigt sind also alle zur politischen Tugend, aber Erziehung und Bildung kann und muß diese Naturgabe zur Entfaltung bringen; damit ist der Unterricht des Protagoras gerechtfertigt. Auch der Gedanke eines ständigen Fortschrittes ist gefaßt: wenn Klagen über die Schlechtigkeit oder Minderwertigkeit von Menschen der eigenen Zeit ertönen, so soll man seinen Blick auf die Zustände zurückgebliebener Völker richten, um sich zu überzeugen, wie herrlich weit wir es gebracht haben: die Mitbürger, über die wir uns beklagen, stehen moralisch immer noch hoch über jener Kulturlosigkeit. Denn eine gewisse politische Tugend

[1]) Theaetet 162 d. Zugleich wird deutlich, daß der Satz als Beweis für seinen Atheismus angeführt zu werden pflegte, wie es auch später geschah.

[2]) Fr. 588, von Unwissenden später auf Sokrates bezogen.

lernen wir eben durch unsere Umgebung ohne weiteres wie die Muttersprache. Um so schwerer, um so verdienstlicher ist der Beruf des Weisheitslehrers, der also der wahre Förderer der ganzen Kultur, der wahre Lehrer des Volkes ist. In der Tat, die Ansprüche der Sophistik und auch ihre innige Verwandtschaft mit der Demokratie können nicht treffender gekennzeichnet werden. Wie vielen redet nicht heute dieser Protagoras aus der Seele, und der Staat ist ja auch auf dem besten Wege, die Schule zur Trägerin der sophistischen Vielwisserei zu machen, zur Schule der entsprechenden Gesinnungstüchtigkeit auch.

Reden lehrte Protagoras nicht geflissentlich, also auch nicht schreiben, obwohl er über die Sprache und die logische Richtigkeit des Ausdrucks nachgedacht hatte und nach dieser Richtung strenge Anforderungen erhob. Aber die Gewöhnung zur Kritik und der Grundsatz, daß sich alles von zwei Seiten ansehen läßt, führte von selbst dazu, daß die Schüler um Gedanken nie verlegen wurden und sich zutrauen durften, die schwächere Sache durch geschickte Verteidigung zur stärkeren zu machen, ein Satz, dem einen unsittlichen Sinn unterzuschieben ebenso billig wie ungerecht war. Dazu kam das Vorbild des Meisters, der ebensowohl schlagfertig zu disputieren verstand wie eine Rede abzurunden und zu schmücken.

In der Schulung für den Gebrauch des Wortes in Rede und Schrift sahen andere das Wesentliche; damit sollte der Mann in dem praktischen und politischen Leben auskommen, und so ersteht schon jetzt in der Rhetorik eine Art der Bildung, die sich der Wissenschaft, der Philosophie, die doch Protagoras in seiner Weise trieb, ebenbürtig oder überlegen dünkt; und die Macht, zu der es diese rein formale Bildung bringt, ist für das geistige Leben der Hellenen und dann der Römer und derer, die ihnen folgen, verhängnisvoll geworden. Rhetorik ist mehr als stilistische Kunst, mochte diese auch im Unterrichte einen breiten Raum einnehmen; um zu reden, galt es zuerst die Gedanken zu finden, also was wir Topik nennen können, und so stellte sich in der Tat eine logische Schulung ein. Für die Gerichtsrede ist das ältere System in einem Lehrbuche aus Syrakus gekommen; aber in Athen hat schon in der perikleischen Zeit der Chalkedonier Thrasymachos als Redelehrer auch bei den künftigen Politikern großen Erfolg gehabt, als ein geborener Dorer, der

doch unter den ersten die athenische Mundart kunstmäßig angewandt hat. Seine Tätigkeit hat das große politische Getriebe des athenischen Parlamentarismus und der athenischen Gerichte zum Hintergrunde. Kein Zweifel, daß Thukydides, auch wohl Euripides, seinen Einfluß erfahren haben, vielleicht auch der Athener Antiphon von Rhamnus, den wir, auch wenn er Gerichtsreden verfaßte, doch als Politiker einschätzen müssen, ein großes Talent; man spürt den Unterschied des Bürgers von den Fremden in jedem Zuge. Höchst merkwürdig, wie der Reaktionär sich der neuen Kunstmittel zu bedienen weiß. Geistesverwandtschaft mit Thukydides, der ihn bewundert, ist unverkennbar; aber mit den neuen logischen und moralischen Gedanken zeigt Antiphon keinerlei Berührung; er wird Anaxagoras und Protagoras gehaßt und ihre Verurteilung begrüßt haben.

Mit demselben Versprechen, zur Tugend zu bilden, ist der ionische Westhellene Gorgias aufgetreten, auch mit dem Anspruch auf ein Wissen von allen Dingen, so daß er auch Astronomie und Naturwissenschaft, auch die Logik oder vielmehr Antilogik zu vertreten wußte. Aber das Schwergewicht lag doch so sehr in der Redekunst als solcher, daß Platon (allerdings um den alten berühmten Mann zu schonen) von allem anderen absieht. An der Redekunst aber war es der Stil, die äußere Kunstform, die er kultivierte. Hoch ging seine Aspiration, er wollte es der Poesie gleich tun, und die Begeisterung, die er erweckte, rechtfertigte sein Selbstgefühl. Immer wieder wird von der Bezauberung geredet, die der Hörer seiner Kunstreden erfuhr, und der Zauber lag vorwiegend im Klange: Gorgias ist der Erfinder des Reimes[1]). Daneben wirkte die Gleichmäßigkeit der Satzglieder, ähnlich und doch mit ganz anderen Mitteln als der Versbau. An den Inhalt durfte man freilich kaum höhere Ansprüche machen als

[1]) Wir haben zwar jüngst durch die aufregende Entdeckung lydischer Inschriften und ihre Bearbeitung durch Enno Littmann (Sardis VI, 1, 58) gelernt, daß jene unbekannte Sprache den Endreim, genauer die Assonanz, als Bindemittel der Verse verwandt hat; aber es ist nicht glaublich, daß dieses auf die Griechen jemals Einfluß geübt hätte, zumal die Klangwirkung ganz anders ist. Bei dem Westhellenen ist daran vollends nicht zu denken. Die Prosa, in bewußtem Gegensatze zur Poesie, hat den griechischen Reim erzeugt, in ihr allein hat er fortgelebt, aus ihr hat ihn die Spätzeit auf eine neue poetische Form übertragen und allen modernen Literaturen vererbt.

in den Libretti der neuen Arien. Die Wortwahl borgte bei der Poesie, teilte mit dieser die Freude an sprachlichen Neubildungen. So ward Gorgias der Vater der poetischen Prosa, die uns buntscheckig und unerfreulich anmutet. Der Rausch der Bewunderung, dem sich der Tragiker Agathon ganz ergab, der ernste Historiker Thukydides nicht verschloß, verflog doch bald; die Künsteleien erschienen in ihrer Übertreibung kindisch, und es kann keinen stärkeren Gegensatz geben als die ängstliche Vermeidung des Wortschmuckes, den Gorgias sucht, bei Demosthenes. Aber die vollendete Prosa des Isokrates stammt von einem Gorgiasschüler, und ohne den Vorgang eben desselben hätte auch Platon schwerlich seine poetische Prosa geschrieben. Für die geistige und sittliche Bildung der Nation kommt er dagegen gar nicht in Betracht.

Es ist nicht nötig, andere Personen zu charakterisieren; weder Prodikos von Keos noch Hippias von Elis bringen neue Züge in das Bild der Sophistik. Wohl aber ziehe ich noch einen an sich unbedeutenden Mann heran, weil wir von ihm etwas umfänglichere Stücke aus mehreren Werken besitzen, und weil er ein Athener ist, der in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts aufgetreten ist, Antiphon der Sophist[1]). Platon hat das also erlebt, als er schon ein Urteil hatte; er würdigt ihn keiner Erwähnung, aber Xenophon, der ihn auch gehört haben kann, stellt ihn dem Sokrates gegenüber. Antiphon hat es gewagt, in einem umfänglichen Buche die „Wahrheit“ darzulegen, also mit Protagoras wetteifernd. Darin hat er die Natur erklären wollen; wir hören recht Unbedachtes über das Licht des Mondes, den Salzgehalt des Meeres, das Erdbeben. Auch auf geometrisches Gebiet begibt er sich, nicht glücklicher. Daß alles ganz mechanisch erklärt ward, also nicht nur kein göttliches Regiment den Kosmos beherrschte, sondern auch die Vernunft, das weltbildende Element des Anaxagoras, keine Aufnahme fand, scheint sicher. So ward der Mensch ganz materialistisch auf die Natur gestellt, und dazu stimmt, daß diese in den schärfsten Gegensatz zu den angelernten Vorurteilen der Sitte und des von den Menschen

[1]) Der Name ist damals in Athen so gewöhnlich, daß es schon den antiken Kritikern unmöglich war, die erhaltenen Schriften auf seine Träger mit Sicherheit zu verteilen. Dem Sophisten wird auch das älteste Traumbuch zugeschrieben, schwerlich mit Recht. Viel eher kann er der Tragiker sein, der zu Dionysios I. ging und dort sein Ende gefunden haben soll.

gemachten Rechtes gebracht wird. Jetzt gilt „für Gerechtigkeit, die geltenden Gesetze des Staates nicht zu übertreten. Da wird dem Menschen die Gerechtigkeit am besten bekommen, wenn er vor Zeugen die Gesetze des Staates hoch hält, aber die der Natur, wenn er allein ohne Zeugen ist. Denn was die Staatsgesetze gebieten, ist Zusatz, was die Naturgesetze gebieten, Notwendigkeit. Die Staatsgesetze sind gemacht, nicht gewachsen, die Naturgesetze gewachsen, nicht gemacht. Wenn man die Staatsgesetze übertritt und nur von denen nicht bemerkt wird, die sie gemacht haben, so bleibt man frei von Schande und Strafe. Wenn man aber ein Gesetz, das aus der Natur erwachsen ist, wider die Möglichkeit durchbrechen will, so bekommt es nicht minder schlimm, wenn es auch kein Mensch merkt, und nicht mehr, wenn es alle sehen. Denn die Schädigung liegt nicht im Scheine, sondern in der Wahrheit.“ Da kommt heraus, was die Wahrheit ist, die der Sophist verkündet. Er erläutert dann durch eine Reihe von Beispielen den aufgestellten Gegensatz; darunter steht auch die Pflicht, für die Eltern zu sorgen. Vor dem Anstößigsten hat er sich also nicht gescheut. Es ist sehr wertvoll, aus dem Munde eines Sophisten unmittelbar die in der Tat für die politische und bürgerliche Moral umstürzenden Theorien zu vernehmen. So bitter böse hat es Antiphon aber nicht gemeint. Er hat in einer anderen Schrift ganz anderes gelehrt, übrigens auch kunstvoll und sogar anmutig geschrieben, während er in seiner Wahrheit die unwidersprechliche Logik seiner Schlüsse durch einen Beweisgang Zug um Zug hervorzuheben sucht und sich keine Wiederholung schenkt, so daß die parallelen Sätzchen äußerst ermüdend wirken. Das andere Werk hat den Titel „Über die Eintracht“ erhalten, vermutlich deshalb, weil es den Menschen anwies, in der bürgerlichen Gesellschaft, in der sich einer in den anderen schickt, das beste, zuträglichste Leben zu finden; die tierische Unkultur, aus der sich die Hellenen heraufgearbeitet hatten, war an den Wilden gemessen, die es in fernen Gegenden gab oder geben sollte [1]).

[1]) Dies entspricht der Darstellung der Urzeit, wie sie Platon durch Protagoras geben läßt, also im schärfsten Gegensatze zu dem volkstümlichen Glauben an einen paradiesischen Urzustand unter Kronos. Wenn er dabei (327 d) auf eine Komödie des Pherekrates verweist, in der ein Reich der „Wilden“ vorkam, so tut er das um die Segnungen der Kultur

Es wird diese Moral gewesen sein, die er als Rezept zu einem „ungetrübten Leben“ empfahl[1]), ein Rezept, das zu vertreiben er sogar außer Landes ging. Was wir lesen, ist zum großen Teile eine Klage über das Leben, wie die Menschen es gewöhnlich führen, durch dessen einzelne Stadien verfolgt, wobei es an hübschen Bildern und geschickten Sentenzen nicht fehlt. Wie der erwünschte Zustand der „Ungetrübtheit“ für den einzelnen und die Gesellschaft erreicht werden sollte, ergeben die Bruchstücke nicht; nur das eine ist bezeugt und sehr bezeichnend: Erziehung ist nötig, und sie muß gleich in der Kindheit den Grund legen. Also auf die Empfehlung der neuen Bildung und den Unterricht durch den Redner lief es hinaus[2]).

Ein Großer ist noch zurück, der von manchen Modernen in die Reihe der Sophisten und Aufklärer gestellt wird, eine starke Verkennung seines Wesens, aber begreiflich, da er uns ein Hauptzeuge für alle geistigen Strömungen der Zeit ist, Euripides. Den späteren Griechen ist er „der Tragiker“; Dichter ist er gewesen, und als Dichter müssen wir ihn betrachten. Als er sich, wahrscheinlich im Anschluß an einen älteren Verwandten, der Tragödie zuwendet, hat sie durch den alten Aischylos, der Athen verlassen hat, und den jungen Liebling der Athener, Sophokles, ihre feste Form erhalten; durchgreifende Neuerungen hat Euripides so wenig wie die anderen begabten Konkurrenten aufgebracht, die

zu zeigen, also umgekehrt wie Rousseau. Ob der Komiker dieselbe Tendenz hatte, ist fraglich (W. Hoffmann, Symbolae ad hist. com. Ath. Berlin 1910, 29); aber es scheint doch, daß die Menschenhasser, die unter die Wilden gerieten, bekehrt wurden, man weiß nur nicht wie. Die sehr tüchtige Dissertation von E. Jacoby (de Ant. soph. 1908) zieht aus Bentham und Helvetius interessante Parallelen zu diesem Sophisten heran. Auf den paradiesischen Urzustand des unverdorbenen Naturmenschen greift demgegenüber Rousseau zurück.

[1]) Diese Nachricht ist mit Unrecht beanstandet worden; die Reklame ist dem Sophisten schon zuzutrauen. Im 30. Briefe erzählt Diogenes von einem Lehrer, der die „Glückseligkeit“ beizubringen verspricht. Gemeint ist Antisthenes.

[2]) Höchst bemerkenswert ist das Vorkommen einer Anrede ganz im Stile des platonischen Dialoges, Fr. 51 Diels (zu beanstanden ist nichts; was befremdet, ist aus Platon zu belegen). Da an dialogische Form des Ganzen nicht gedacht werden kann, ist eine unpersönliche Anrede anzunehmen, wie sie in der alten Schrift vom Staate der Athener und in einzelnen hippokratischen Schriften (de flatibus z. B.) vorkommt.

etwa gleichzeitig ihre Laufbahn begannen. Aber seinen eigenen Stil hatte der junge Mann bereits ausgebildet, und die Art, die Menschen zu zeichnen, durch die er dauernd bei den meisten Anstoß erregte, wird er auch schon an sich gehabt haben, sonst hätte er schwerlich dreizehn Jahre bis zu seinem ersten Siege warten müssen. Was anstieß, war, daß seine Menschen modern fühlten und handelten; das ward dadurch verschärft, daß sie die Gänge ihrer Gedanken und die Gründe ihres Handelns in geschlossener Rede und geschliffenen Sentenzen vortrugen. Dazu war der Dichter imstande, weil er die moderne Bildung in sich aufgenommen hatte und nicht aufhörte, allem Neuem eifrig nachzugehen, und er begnügte sich nicht mit den Vorträgen der Wanderlehrer, sondern studierte Xenophanes, Herakleitos, Anaxagoras. Er bildete sich an den Lehrern der Redekunst, ohne seine Selbständigkeit zu verlieren. Ganz ebenso empfänglich folgte er den Neuerungen auf dem Gebiete der Musik und half hier noch im Alter dem neuen Stile zum Siege. Es ist ein Mißverständnis, wenn man ihn schon im Altertum auf eine Philosophie hat festnageln wollen, übrigens nur in der Naturphilosophie. Denn die verschiedensten Sätze bringt er gelegentlich vor: wesentlich ist daran nur, daß die Welt natürlich zu erklären ist, und das bringt die Dissonanz in seine Tragödie, die mit der Heldensage auch die Göttermaschinerie fortwährend in Bewegung setzt. Das hat ihn davor geschützt, als Gottesleugner dem Schicksale des Protagoras und Sokrates zu verfallen; Dramen seiner letzten Zeit, Elektra, Iphigeneia, Ion, Orestes, fällen nicht nur aus sterblichem Munde so scharfe Urteile über die Götter, bestimmte Götter, daß die Absicht der Polemik unverkennbar ist. Den Athenern ward das durch den Gegensatz zu dem altgläubigen Sophokles noch eindringlicher, anstößiger. Wenn es nach der Zahl der Siege gegangen wäre, hätte Euripides nicht viel bedeutet, und die Angriffe der Komödie, wohl auch andere haben ihn am Ende aus der Heimat vertrieben. Aber schon an ihrer Steigerung spüren wir seinen zunehmenden Einfluß, dem sich gerade sein Gegner Aristophanes selbst nicht entziehen kann. Die Jugend hört nicht nur alle möglichen neuen Weisheitslehren von der Bühne, sie schaut ein Bild des Lebens und der Menschen, das ganz anders aussieht, als es die väterliche Erziehung zur Mannestugend ihnen zeigte

und durch die vorbildlichen Heroengeschichten belebte. Und die Jugend sah hell genug, um die Wahrheit der Gestalten zu erkennen, die auf der Bühne die Motive ihres Handelns ebenso offen gestanden, wie sie die schönen Reden zu führen wußten, mit denen der Schein der alten „Tugenden“ gewahrt ward. Was der Dichter immer wieder zeigte, war die Macht der Leidenschaft, gegen die weder die Mahnungen der Sittlichkeit noch die des Verstandes aufkamen. Diese Menschen waren „schwächer“ als sie selbst; sie besaßen die Herrschaft über sich selbst alle nicht. Medea und Phaidra sündigen und wissen, daß sie es tun; aber tun müssen sie es. Und sie sind noch die edelsten Naturen. An den gemeinen fehlt es nicht, die schamlos eingestehen, nur dem Vorteil zu folgen, da aber keine Rücksicht zu kennen; eine solche Gesellschaft sind die Achäer vor Ilion alle, in der Hekabe, in der troischen Trilogie. Die unbändige Herrschsucht, die in den Staatsmännern Alkibiades und Kritias das Vaterlandsgefühl erstickt, kommt in der großen Streitszene der Phönissen bei dem guten und dem bösen Bruder in gleicher Stärke heraus. Die Dramen von vorwiegend psychologischem Interesse überwiegen in den Mannesjahren des Euripides; da hat er seine Studien der weiblichen Seele gemacht, bestimmte sittliche und gesellschaftliche Probleme aufgegriffen. Im Alter hat er mehr Freude an der Handlung, der Intrige, daneben an der starken sinnlichen Wirkung, und zu dieser sind ihm auch die äußerlichen Bühneneffekte nicht zu gering; lange neue Arien gestatten der Stimmung, der Leidenschaft schrankenlosen Ausbruch. Das zieht die Heroen noch tiefer auf das Alltäglich-menschliche herab; mit Recht hat man schon im Altertum bemerkt, daß Euripides der Komödie Menanders vorarbeitet. Dabei ist die Ausdrucksfähigkeit des menschenverachtenden, grübelnden Dichters ins Unheimliche gesteigert. Wenn er Orestes auf dem Krankenbette, Elektra zur Seite, von den Bissen seines Gewissens so tief getroffen zeigt, daß er im Fieberparoxysmus in der Schwester eine der Erinyen zu sehen glaubt, so hat der Zuschauer, hat später der Leser wohl eine stärkere pathologische Erschütterung erfahren als durch den Opfertanz der aischyleischen Eumeniden. Derselbe Orestes wird am selben Tage die Helene kalten Blutes abstechen, will es auch an ihrer unschuldigen Tochter tun. Und am Ende kommt ein Gott und löscht alle Posten aller Schuld; und der

Chor sagt im Abgehen, so geht's in der Welt. Abgesehen von dem Gotte, an den er nicht glaubte, durfte Euripides die Schreckenszeit der Agonie Athens wirklich so vorführen. Wer das aber empfänglichen Gemütes auf der Bühne sah, bezaubert auch von der Sprache und der Musik, der lief Gefahr, die ganze Welt so zu nehmen, wie er sie sah, und den Widerstand gegen Begier und Leidenschaft aufzugeben, nicht nur als nutzlos, sondern auch als unklug. Den bitteren Pessimismus des Dichters, der diese seine Geschöpfe darum nicht liebte, weil sie den verachteten Menschen glichen, überhörte die Jugend leicht, die noch Forderungen an das Leben hatte. Nun denke man sich einen Jüngling, der für alles die stärkste Empfänglichkeit hat, auch für Begier und Leidenschaft, in dem aber das innere echte Gefühl sich sträubt, und dem die Lehre zu Hilfe kommt, daß der Mensch sich beherrschen soll; so viel hat er zu Hause gelernt; daß er es kann, wenn er will, und wollen wird, wenn er begriffen hat, was das Gute, zugleich für ihn das Beste ist, wird ihn Sokrates lehren. Einen harten Kampf wird er kämpfen; wenn er siegt, wird er in Erinnerung an die Kämpfe, die Leidenschaften, die in ihm von der Bühne aus geweckt wurden, einen Abscheu gegen jede Störung des inneren Gleichgewichtes behalten, das dem Verstande die Herrschaft sichert, und wenn die Tragödie den Menschen so leidenschaftlich erregt, wird er sie verwerfen. Und doch, mag er auch so weit gehen: seine Kenntnis des Menschenherzens und des Menschenlebens, die Beobachtungen, auf denen er seine praktische Psychologie und Pädagogik aufbaut, wird er dem Drama, wird er dem Euripides zu gutem Teile verdanken. Der Tragiker war als Lehrer des Volkes neben und vor Homer getreten. Wer den Bildungsgang eines athenischen Jünglings jener Jahre schildern will, darf über den gewerbsmäßigen Lehrern den Philosophen der Bühne nicht vergessen.

Der Knabe Platon, wissensdurstig, empfänglich für alles, wird, je mehr er heranwuchs, allen möglichen Vorträgen der Weisheitslehrer gelauscht haben. Daß der Neffe des Kritias eine moderne Erziehung erhielte, verstand sich von selbst. Es ist aber sehr bemerkenswert und zeugt für seinen unverkennbaren und von den Seinen anerkannten Drang, in die Tiefe zu

gehen, daß diese Teilnahme an dem, was sich zufällig bot, nicht genügend befunden ward, daß er einen bestimmten Lehrer erhielt. Die Wahl war nicht leicht. Gegen die fremden Redelehrer hatten die Seinen wohl schon wegen ihrer politischen Richtung Bedenken; der Redner Antiphon hatte das Ende eines Hochverräters gefunden. Protagoras, der um 421 in Athen anwesend war und wohl dort sein Alter zubringen wollte, hatte vor einer Anklage auf Gottlosigkeit weichen müssen, die in den nächsten Jahren unter dem Drucke einer auch sonst bemerkbaren Welle reaktionärer Gottesfurcht gegen ihn erhoben war. Auf der Flucht war er irgendwie umgekommen. Gorgias lebte im Auslande; Platon hat ihn schwerlich je gesehen. Den Prodikos kennt er: das zeigt die übermütige Schilderung des kränklichen alten Herrn mit seiner Baßstimme. Der imponierte ihm nicht. Aber die Familie mißtraute überhaupt den Fremden und wählte einen Athener, der schwerlich viel Reklame machte und nicht aufhörte, sein Landgut zu bewirtschaften, den Kratylos, einen Anhänger der heraklitischen Lehre, bei dem auch Hermokrates, ein Halbbruder des vornehmen Kallias, verkehrte. Der konnte also den Sohn einer guten Familie nicht kompromittieren. Kratylos war Philosoph; daß er sich vermaß, die politische Tugend zu lehren, ist kaum glaublich. Seine Wahl läßt darauf schließen, daß Platon gründliche theoretische Belehrung, philosophische, wie wir sagen dürfen, suchte. Da wird er gelesen haben, was er in den Händen schon eines unreifen Knaben voraussetzt[1]), Schriften über Physik, das Lehrgedicht des Empedokles, das sich auch durch seine poetische Form empfahl, und das Buch des Anaxagoras, dessen Bekanntschaft Sokrates sogar seinen Richtern zutraut. Aber Interesse für Naturwissenschaft hat das nicht in ihm erweckt, und der Unterricht in der heraklitischen Lehre war geeignet, von diesen physikalischen Erklärungen der Naturerscheinungen abzuschrecken. Dieser Eindruck ist sehr nachdrücklich gewesen und hat lange nachgewirkt, ja er hat Platons eigne Naturphilosophie wesentlich bestimmt. Was die Herakliteer auf der Bahn ihres Meisters fortschreitend lehrten, war ja der ewige Fluß der Dinge, der Übergang der Elemente ineinander, genauer der Fluß der Erscheinungen, die ja allein unter unsere Sinne fallen.

[1]) Lysis 214b.

Dieses Weltengesetz des unendlichen Werdens und Vergehens war entscheidend für die Zugehörigkeit zu den Herakliteern, deren es nicht nur in Ionien zahlreiche gab[1]); wohl hatten auch andere Physiker die Erkenntnis übernommen, daß es in der materiellen Natur keine Auflösung in das Nichts, kein eigentliches Vergehen gibt; das stand auch bei Anaxagoras und verkündete Euripides von der Bühne. Aber die ernsthafte Naturwissenschaft ging den Gesetzen dieses Stoffwandels nach: die Herakliteer beruhigten sich bei dem Prinzip, das sie auf die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen gebaut hatten, hierin wohl anknüpfend an den Meister, aber über ihn hinausgehend, so daß die Leugnung eines objektiven Wissens herauskam, wie sie Protagoras vertrat, der eben darin seinen Zusammenhang mit Herakleitos verrät. Diese Lehre ist also dem Anfänger Platon nahegebracht: das soll man nicht vergessen, wenn er auf der Höhe seines Lebens im Theaetet so ernsthaft mit ihr kämpft, auch so entschieden in Protagoras den großen Gegner anerkennt. Dem Kratylos hat er seinen Dank abgestattet, indem er ihn die heraklitische Etymologie vertreten läßt, die das Wesen der Dinge in ihrem Namen beschlossen glaubt und in der Sprache selbst die Bestätigung für den ewigen Fluß der Dinge findet; beides ist auch eine übertreibende Fortbildung heraklitischer Ansätze. Als Platon den Dialog Kratylos schrieb, schien ihm diese Übertreibung reichlichen Spott zu verdienen; den Lehrer seiner Jugend hat er aber persönlich geschont, wenn er auch erklärt, von Sokrates, den er nicht widerlegen kann, trotz allem nicht überzeugt zu sein. Wir wissen durch Aischines, daß Kratylos in seinem Wesen auch zu persönlichem Spotte Handhaben bot: die Rücksicht des Schülers ist also zu unserer Genugtuung kenntlich.

Der Phantasie des dichterisch begabten Jünglings bot dieser Lehrer nichts; und diese Logik konnte von wahrer Wissenschaft nur abführen. Richtungslinien für die Lebensführung waren hier

[1]) In der hippokratischen Sammlung hat die umfängliche Lehrschrift über die Diät einen Abschnitt über die komplementären Gegensätze nach Heraklit in seinem Stile eingelegt; auch die Leugnung des Entstehens und Vergehens findet sich, aber eher aus anderer Lehre. Die kleine Schrift über die Nahrung hat (vielleicht nicht schon durch ihren Verfasser) nur wenige heraklitisierende Stilblüten zum Schmucke aufgesetzt.

nicht zu finden, von Erziehung zur politischen Tugend gar nicht zu reden. Kein Wunder, daß ihn Euripides mehr anzog. Ein solcher Dichter zu werden, das war ein Vorsatz, würdig dieses Jünglings[1]), und er ward dadurch den Überlieferungen seines Hauses nicht untreu. Aber er hat seine Verse verbrannt und ist ein Philosoph geworden, gar ein Schulvorstand. Daß es so kam, war der Erfolg seiner Berührung mit Sokrates. Sie entschied über sein Leben.

[1]) Daß Platon auch Dithyramben geschrieben hätte, ist bei seiner Abneigung gegen die neue Musik und das Flötenspiel wenig wahrscheinlich, vermutlich daraus gesponnen, daß er den Sokrates des Phaidros in der Ekstase „Dithyramben" reden läßt. Es verrät sich bei Olympiodor 192 Herm. und in den Prolegomena ebenda 217.

4. Sokrates und Kritias.

In den Tagen, da es Mode war, die Personen zu verflüchtigen, in welchen man die Träger von überpersönlichen in der Geschichte wirkenden Kräfte erkannte, ist ein Student zu Boeckh gekommen und hat ihm seine Entdeckung vorgetragen, daß es mit Sokrates auch so stünde wie mit Homer und Hesiod und Aesop. Und da zu eben der Zeit die Namendeutung im Stile des platonischen Kratylos im Schwange ging, lieferte er den Beweis gar nicht übel. Sokrates, die Herrschaft der gesunden Vernunft, ist der Sohn des Sophroniskos, der die Sophrosyne vertritt, wenn er auch erst ein kleiner Sophron ist, und der Hebamme Phainarete, die die Tugend zur Erscheinung bringt. Man kann hinzufügen, daß in dem Heimatdorfe Alopeke, Fuchsheim, die Falschheit des Ironikers steckt. Es ist ein toller Einfall; aber er gibt zu denken. Was uns die Gestalt des Sokrates vor Augen führt, ist die erhabene und erhebende Erscheinung, daß der Mensch durch die vollkommene Herrschaft der Vernunft über den Willen erreicht, von allen äußeren Schicksalen unabhängig, das volle Menschenglück, den Seelenfrieden im Leben und Sterben, zu genießen, gut und glücklich zu werden. Aber ist dieser vorbildliche Mensch nicht nur ein Gebilde der Phantasie? Dann würde er die Macht, uns zur Nachfolge zu treiben und zu stärken, kaum noch behaupten. Ereignis muß diese Menschenkraft geworden sein, damit wir an die Möglichkeit glauben, mit unsern Kräften Ähnliches zu erreichen. Daher hat John Stuart Mill gesagt, wir sollten uns jeden Tag daran erinnern, daß ein Mensch Sokrates gelebt hat. Und mit dieser bloßen Tatsache ist es auch noch nicht getan: er soll uns doch durch die Berührung mit seinem Wesen von sich abgeben, unsere Seele stärken. Wie kann er das? Er redet ja nicht selbst zu uns, denn er hat keine Werke hinterlassen wie Homer und Pheidias. Dichter und Bildhauer

wirken unmittelbar auf unsere Seele; Sokrates lebt nur durch andere, oder vielmehr der Sokrates, von dem in der Tat solche lebendige Kraft ausströmt, lebt nur in den Schriften Platons. Platon aber ist ein Dichter. Sind wir sicher, daß sein Sokrates nicht ein Gebilde der eigenen Phantasie ist, die nur den Namen von einem Menschen borgte, der dann ein ganz anderer sein konnte, vielleicht der Sophist, den Aristophanes schildert und die Athener als Verderber der Jugend hingerichtet haben? In der Tat, der Wert des Sokrates hängt an der Beurteilung der Berichte über ihn, also an der philologischen und historischen Interpretation.

Als unumstößliches Ergebnis dieser Kritik darf gelten, daß neben Platon von den Schülern des Sokrates Xenophon nur in der Schutzschrift als Zeuge gelten kann, die sich am Anfange seiner sokratischen Denkwürdigkeiten deutlich abhebt. Hinzu tritt einiges Wenige, das sich aus den Dialogen des Aischines und Phaidon erhalten hat. In der Masse seiner übrigen sokratischen Schriften, die Xenophon erst ganz spät (nach 370, zum Teil noch viel später[1]) verfaßt hat, macht er Sokrates nicht nur durchaus zum Träger seiner Gedanken, wie es damals Platon auch tat, sondern ist von diesem und anderen Sokratikern abhängig, so daß auf den Inhalt der Reden kein Verlaß ist; Xenophon war ein redlicher, aber herzlich beschränkter Mensch. Wohl aber ist die Gesellschaft wichtig, in der sich Sokrates bei ihm bewegt, denn da verfügte er über eigene Erinnerungen. Von Gegnern des Sokrates bleibt Aristophanes der wichtigste; ein wenig kommt von anderen Komikern hinzu. Dann kennen wir einiges aus der Anklagerede des Sophisten Polykrates, und unter den sonst wertlosen Angaben des Verleumders Aristoxenos fordert Beachtung, was er von seinem Vater Spintharos gehört haben will, der mit Sokrates verkehrt hatte[2]). Was Aristoteles über die Lehre des Sokrates bringt, an sich sehr wenig, sind Schlüsse, gebaut auf die Schriften der

[1]) Maier (Sokrates 60) hat sogar die Benutzung von Platons Politikos wahrscheinlich gemacht.

[2]) Es ist ein Verdienst des Porphyrios, daß er die Schrift des Aristoxenos in seiner Philosophiegeschichte herangezogen hatte. Dem verdanken wir das wichtigste, was wir über die Mitteilungen des Spintharos bei christlichen Benutzern des Porphyrios hören. Ch. Müller bringt es in den Fragmenta Historicorum unter Aristoxenos.

Sokratesschüler, und die Schlüsse sind nicht einmal richtig. Diese Übersicht zeigt, daß alles daran hängt, inwieweit Platon wahr sein konnte und wollte. Auf eine Erörterung dieser Vorfrage lasse ich mich nicht ein; die Berechtigung meiner Ansicht muß aus der Behandlung der einzelnen Dialoge von selbst hervorleuchten; wieder ist es die philologische Interpretation, die entscheidet. Zeigen wird sich, daß Platon zuerst den Eindruck wiedergegeben hat, den ihm der lebende Sokrates machte; nach dessen Tode schreibt er zu seiner Verteidigung; die Leser sollen erkennen, wie der war, den die Athener als Jugendverderber verurteilt haben. Endlich, als die Zeit und die eigene Forschung ihn in die nötige Entfernung gerückt haben, entwirft er ein Porträt mit der Wahrheit, aber auch der Freiheit des echten Künstlers; daß er später und schon nebenher den Sokrates lediglich als Dialogfigur die eigenen Ansichten vortragen läßt, kann bei einiger Aufmerksamkeit kaum je täuschend werden.

Gold bewährt im Feuer seine Reinheit. Was Sokrates war, ist erst durch die letzte Prüfung herausgekommen, seine Anklage und seinen Tod. Erst in den letzten Tagen, die ihm durch einen besonderen Glücksfall noch vergönnt wurden, haben selbst seine nächsten Schüler voll begriffen, was sie nicht verloren, sondern an diesem Lehrer für immer besaßen. Es hat ihn keiner verstanden, ist ihm keiner treu geblieben, der nicht damals um ihn war. Wir aber dürfen nicht vergessen, daß der Sokrates ein anderer schien, mit dem der Jüngling Platon in Verbindung trat, dessen Berichte also einen anderen zeigen, so weit sie vor der Katastrophe aufgezeichnet sind. Da trägt er noch nicht den Nimbus des Märtyrers oder auch des Philosophen, dessen Leben nur eine Vorbereitung auf den Tod ist, wird also in manchem den Menschen, wie er sich im täglichen Leben und Reden gab, unbefangener und ähnlicher zeigen. Eben hieran erkennt der aufmerksame Beobachter diese frühen Schriften, deren Unterscheidung also überaus wichtig ist. Es ist unvermeidlich, daß schon an dieser Stelle versucht werden muß, ein Gesamtbild seines Wesens zu geben; aber das soll doch nur so geschehen, daß sein Leben, soweit es angeht, verfolgt, der Abschluß aber, der das eigentlich Entscheidende ist, auf später zurückgestellt wird[1]).

[1]) Von modernen Bearbeitungen nenne ich mit lebhaftem Danke I. Bruns, Das literarische Porträt, und H. Maier, Sokrates. Mit Interesse

Sokrates war der Sohn des Steinmetzen Sophroniskos aus einem gut bürgerlichen Hause. Er kann den mythischen Bildhauer Daidalos seinen Ahn nennen[1]), was wohl eher auf die Zugehörigkeit zu einer Zunft als auf eine Genealogie der Familie geht. Sophroniskos war ein unbescholtener, tüchtiger Mann; soviel wußten von ihm die vornehmen Herren aus seiner Gemeinde; der Abstand der gesellschaftlichen Stellung kommt dabei deutlich heraus[2]). Er hat seinem Sohne immerhin die Mittel gewährt, auf Arbeit zu eigenem Erwerbe verzichten zu können, denn daß Sokrates selbst den Meißel geführt hätte, ist nicht glaubhaft bezeugt. Seine Mutter Phainarete ist allerdings, wohl nach dem Tode ihres Mannes, gezwungen gewesen, sich als Hebamme Verdienst zu suchen[3]); dabei hatte sie aus erster Ehe einen Sohn Patrokles, der uns im Jahre 406/5 als Athlothet begegnet[4]); ein Amt, das öffentliche Mittel verwaltet, ist nur in die Hände eines wohlhabenden Mannes gelegt worden. Wir dürfen uns aber auch den Sokrates der Wolken, mögen ihn die Komiker auch als Hungerleider darstellen, durchaus nicht so arm vorstellen, wie er in der Apologie erscheint. Das war der Erfolg des allgemeinen Notstandes nach dem unglücklichen Kriege, und nun hatte er eine Frau und drei Kinder, das älteste ein großer Bube. Geheiratet hat er also erst nach dem archidamischen Kriege. Was ihn dazu getrieben hat, ist müßig zu fragen; wir wissen nichts über die Verwandtschaft der Xanthippe, Geld hat sie nicht ins Haus gebracht, und um des Herzens willen heiratet ein Athener nicht. Platons Zartgefühl schweigt über die Frau; bei Xenophon wird als notorisch behandelt, daß mit ihr nicht gut auszukommen war, was dann die Anekdote

---

wird jeder auch die Skizze von Windelband in seinen Präludien lesen; stärkere Einschränkungen muß ich schon gegenüber Pöhlmann, Sokrates und sein Volk, machen Zu Gomperz' Griechischen Denkern gibt es für mich keine Brücke der Verständigung.

[1]) Euthyphr. 11 b. Hier könnte Daidalos noch als Ahnherr einer Gilde Vorfahr des Sokrates sein, wie Homer der der Rhapsoden, Asklepios der der Ärzte. Im ersten Alkibiades 121 a ist Sokrates ebenso aus Götterblut wie Alkibiades. Nach Daidalos hieß ein kleines Dorf; aber zu dem ist keine Beziehung denkbar.

[2]) Laches 180 d.

[3]) Theaetet 149 a.

[4]) Kirchner Prosopographie 11 697.

vergröbert. Die Kinder waren unbegabt und verschwinden im Dunkel. Für Sokrates ist Xanthippe gleichgültig; wir wollen sie weder anklagen noch retten, ihn aber auch nicht. Wer kann sagen, ob er nicht für sie trotz allem noch eine gute Partie war; später wird sie wie die meisten Familien unter der allgemeinen Not gelitten haben. Ein Häuschen hatten sie immer noch; das will in Griechenland nicht viel sagen. Arbeit, die etwas einbrachte, trieb er freilich auch damals nicht; er muß also noch ein kleines Kapital besessen haben, das ihm Kriton verwaltet haben wird. Früher war das größer gewesen[1]); er konnte einem Freunde zu dem Honorare für einen Sophisten Zuschuß versprechen[2]). Er leistet seinen Kriegsdienst als Hoplit, ist also in der Lage, sich die volle Rüstung zu halten, vermutlich doch auch einen Burschen; ein Sklave oder eine Sklavin wird auch der Xanthippe nicht gefehlt haben: solche selbstverständlichen Dinge zu erwähnen, fällt den Berichterstattern nicht ein. Daß sie über seine Jugend, seinen Bildungsgang nichts sagen, ist begreiflich: sie haben alle nur den fertigen Mann gekannt. Wir dürfen aber glauben, daß er in der Jugend mehr als die Durchschnittsbildung genossen hat, mochte er auch die Honorare für teure Sophisten nicht zahlen können. Wenn er von Musik nichts versteht[3]), so ist das wohl kein Mangel an Erziehung, sondern an Begabung, den man sehr gern glauben wird.

Auffälligerweise haben seine Schüler, soviel wir wissen, einen Philosophen ganz unbeachtet gelassen, von dem Aristoxenos behauptete, er wäre Lehrer des Sokrates gewesen, und Ion von Chios[4]) soll erzählt haben, daß die beiden während des samischen

[1]) Demetrios von Phaleron (Plutarch Arist. 1) gibt dieses Kapital auf 70 Minen an; das ist hoch, aber man weiß nicht, auf welche Zeit es geht. Libanios, Apol. 17, hat in der Biographie, die er benutzt, gefunden, daß Sokrates durch einen Freund um ein ererbtes Kapital von 80 Minen gekommen wäre. Das kann zu der Nachricht des Demetrios gehören und wahr sein, kann aber auch eine auf sie gebaute Erfindung sein, die spätere Armut zu erklären.

[2]) Protagoras 311 d.

[3]) Staat 398 c.

[4]) Diogenes II 23. Ich habe früher vermutet, bei Ion hätte nur der Name Sokrates gestanden und wäre fälschlich auf den Philosophen bezogen. Es war nämlich in jenem Jahre ein anderer Sokrates Stratege. Das ist eine Möglichkeit, aber bei Aristoxenos ist ein Irrtum schwer denkbar, und eine absichtliche Verdrehung konnte in so früher Zeit kaum auf Erfolg rechnen.

Krieges in Chios gewesen wären. Der Philosoph war Archelaos, über den nur sehr weniges bekannt ist; nicht einmal, ob er Milesier oder Athener war, steht ganz fest; er war auch Dichter und verkehrte schon mit Kimon[1]). Daß der junge Sokrates, der 440 sehr wohl im Heere stehen konnte, dem vornehmen Ion erwähnenswert schien, ist seltsam; aber wenn dieser fünfzehn Jahre später seine Erinnerungen schrieb, konnte er die Begegnung mit dem mittlerweile bekannt gewordenen Manne hervorheben. Andererseits konnte Aristoxenos diese eine Erwähnung zur Grundlage seines Schlusses machen. So bleiben Zweifel, aber unmöglich ist auch das Schülerverhältnis nicht, und dann hat Sokrates eine Einführung in die Naturphilosophie erfahren, von der er sich also mit Bewußtsein abgewandt hat. Daß auch Archelaos ethische Fragen behandelt haben soll, wird für die Geistesrichtung des Sokrates schwerlich etwas bedeutet haben: dazu ist dieser zu original.

Die Aufmerksamkeit der Athener hat Sokrates, soviel wir wissen, erst 430, bei der Belagerung von Poteidaia erregt. Seine Tapferkeit, seine Widerstandskraft gegen die Strapazen des Winterfeldzuges, der den Athenern etwas Ungewohntes war, auch seine Wunderlichkeiten würden über den Kreis seiner Kompagnie nicht weit hinausgedrungen sein; aber wie sollte es nicht Aufsehen erregen, daß Alkibiades, der verwöhnte Ritter, das Mündel des Perikles, damals in der vollsten Jugendblüte der ersten zwanziger Jahre den alles andere als schönen und vornehmen Hopliten in sein Zelt zog, der am Ende der dreißiger Jahre stand. Niemand konnte in dem Verhältnis etwas anderes als Eros sehen, und Sokrates widersprach dem nicht, stützte im Gegenteil diese Auffassung, und auch wir können sie nicht abweisen. Dann liegt aber darin, daß Sokrates seinen inneren Beruf bereits gefunden und ergriffen hatte. Platon verlegt auch Gespräche, die Sokrates in voller Tätigkeit zeigen, schon in diese Jahre.

In der Schlacht bei Delion, 424, fiel Sokrates wieder durch seine unerschrockene Tapferkeit auf; aber zu Hause war nun sein Gebaren in den Gymnasien und sein Verkehr mit einer Jugend, aus der manche mit anstößiger Schwärmerei an ihm

[1]) Daß Sophokles in dem Verse, den Hephaestion 1, 5 anführt, diesen Archelaos meint, ist möglich; es kann aber eben so gut der König von Makedonien sein.

hingen, so auffällig geworden, daß die Komödie ihn so nachdrücklich angriff, wie es selten einem einfachen Bürger begegnet ist. Dem verdanken wir die Kenntnis der Beurteilung, die er und sein Treiben in der Bürgerschaft fand. Ameipsias führte ihn ein, wie er bei dem armen Kitharoden Konnos tanzen lernen wollte, es scheint mit einem Chore von Altersgenossen, die es dann auch lernten, sie tanzten ja als Chor; aber Sokrates war zu ungeschickt. Bei dem Tanzen mag der Komiker auch Ballettsprünge vorgeführt haben, weil es so lustig war, den kleinen rundlichen Sokrates mit der breiten Nase, die auf dem flachen Gesichte aufgestülpt saß, recht plump hopsen zu sehen. Aber bei dem Kitharoden lernten die Knaben jene Reigen, die zu den gottesdienstlichen Chören gehörten; solche Reigen schritten auch Männer, und wenn Sokrates das erst jetzt lernen wollte, so lag darin, daß ihm die gesellschaftliche Bildung fehlte; er drängte sich also wie ein Parasit in die höheren Kreise und blamierte sich da. Sehr viel ernster hatte Aristophanes seine Aufgabe gefaßt. Er hatte ja gleich in seiner ersten Komödie die modische Bildung aufs Korn genommen und Thrasymachos namentlich angegriffen; so faßte er nun Sokrates als ihren Vertreter, unbekümmert, welchen Inhalt dessen Gespräche mit der Jugend hatten, und auch darum unbekümmert, daß er keine Schulstube hatte und überhaupt keinen förmlichen Unterricht erteilte. Er war eben Sophist; das hielt man für feststehend und beurteilte ihn danach. Er bekam also seine „Denkanstalt", die mit allem ausgestattet war, was irgendein Sophist brauchte; der Atheist bediente sich daneben derselben Weihungen wie die Winkelpropheten, und er lehrte alles, was nur ein Sophist betrieb; neben der Sprachrichtigkeit des Protagoras trug er über die Himmelserscheinungen die anstößigen Lehren des Diogenes von Apollonia vor, gottlos wie Anaxagoras, trieb Rhythmik und Metrik wie Damon und lieferte seinen Schülern die Kniffe, mit denen sie auch den verzweifeltsten Prozeß gewannen: so war er der vollkommene Jugendverderber, und die Komödie zeigte, welche Früchte seine Lehre trug[1]). In all dem steckt nichts von dem wirklichen

[1]) Die Wolken hatten nicht gefallen; darüber beschwert sich Aristophanes im folgenden Jahre und behauptet, er hätte mit ihnen die Verwahrlosung und Pietätlosigkeit der Jugend bekämpfen wollen, also im Anschluß an seine Daitales, vgl. Sitz.-Ber. Berlin 1911 (Wespen I) S. 469

Sokrates, und es ist nur bezeichnend, daß gerade diese Vorwürfe einen Eindruck machten, der sich nicht verlor; er hat viele Jahre später zu dem Urteil der Richter wesentlich beigetragen. Was Aristophanes wirklich beobachtet hatte, waren Äußerlichkeiten; wie Sokrates aussah, wie er einherschritt und die großen Augen herumwarf, seine schäbige Kleidung und seine bloßen Füße; das kannte er und kannte jeder. Daneben die fanatische Verehrung seiner Schüler; aber von diesen wird nur der blasse kränkliche Chairephon genannt, der Plebejer, die Alkibiades, Charmides, Kritias, Theages[1]) bleiben ungeschoren: das ist die Rücksicht auf die Herren Ritter, die dem Aristophanes durch seine Parteistellung auferlegt war. Ganz anders hat Eupolis zwei Jahre später die Gesellschaft auf die Bühne gebracht, die im Anschluß an seine Schmeichler in Platons Protagoras auftritt. Sokrates war dem Eupolis ein Schmarotzer, der auf dem Diner, zu dem er geladen ist, eine silberne Schale stiehlt; einen ähnlichen Streich, bei einem Opfer, etwa im Gymnasion begangen, bringt auch Aristophanes. Ein anderer Komiker, Telekleides, hatte schon vor den Wolken (die es in der ersten Ausgabe auch boten) Sokrates in Verbindung mit dem ebenso angefeindeten Euripides gebracht; das lag nicht minder nahe als die Zusammenstellung mit jedem anderen Sophisten; beide Athener haben die Verfolgung der Komödie dauernd erfahren, Euripides mit steigender Bitterkeit, vor der er zuletzt das Feld räumt und Athen verläßt, Sokrates nur noch in gelegentlichen Hieben. Daß die beiden zusammengebracht wurden, und die späteren darauf weiter bauten, als der gefeiertste Philosoph und der philosophische Tragiker gleich berühmt waren, ist nur natürlich; schwerer entschuldbar, daß die Modernen an der Fabel festhalten, obwohl ihr schon Panaitios widersprochen hat[2]).

[1]) Theages war der Sohn des Demodokos (Strateg. 425/24), ein kränklicher Jüngling, der vor Sokrates starb. Platon hat ihm noch im Staate 496 b ein Wort des ehrenden Gedächtnisses gewidmet, was auf Jugendfreundschaft schließen läßt. Das benutzt der Verfasser des gleichnamigen Dialoges, aber es wird noch mehr von den Beziehungen der Familie im Gedächtnis geblieben sein, denn eins der als unecht überlieferten Stücke führt den Vater Demodokos ein; da ist aber schon alles bis auf den Namen verblaßt.

[2]) Mit wie nichtigen Vergleichungen Satyros die Abhängigkeit des Euripides von sokratischen Gedanken zu belegen versucht, kann man jetzt bei ihm lesen.

Mag auch die Komödie nicht mehr viel über ihn sagen, die Stimmung des Volkes war doch im Laufe der Jahre nicht günstiger geworden, schon deshalb, weil sein Einfluß unter der Jugend zunahm. Zwar haben ihn seine Gemeindegenossen im Jahre 406 für den Rat vorgeschlagen, und so ist er in der Mitte der Siebzig ein einziges Mal in ein öffentliches Amt gelangt; aber das beweist nur, wie sehr es allmählich in Athen an Menschen fehlte. Und daß die Rechtlichkeit des Prytanen Sokrates sich gegen eine Verletzung der Gesetze und der Geschäftsordnung sträubte, verschärfte die Mißstimmung; die wenigsten werden, als man sich der Übereilung schämte, ihr Urteil über den Querkopf berichtigt haben, der klüger hatte sein wollen als der souveräne Demos. So trug das nur dazu bei, auch seine politische Gesinnung zu verdächtigen, wenn diese auch bei dem Prozesse nicht mitgespielt hat, der wenige Jahre später dem gottlosen Verderber der Jugend den Tod brachte. Der eigenwillige Trotz des Sophisten, der anders, klüger und besser sein wollte als seine Mitbürger, hat sogar den Ausschlag gegeben, und daß er ein Bürger war, kein hergelaufener Fremder, war das schlimmste. Nichts Boshafteres hat ihm Aristophanes angehängt, als daß er ihn einen Melier nannte (Wolken 830), als gehörte er nach der widerspenstigen Insel, auf der der Gottesleugner Diagoras zu Hause war.

Athenerjugend war es zuerst ausschließlich, die sich an ihn anschloß; aber gegen Ende seines Lebens war sein Ruf doch so weit verbreitet, daß Megarer und Böoter um seinetwillen herüberkamen; Aristippos und Kleombrotos, aus den entfernten Orten Kyrene und Ambrakia, mochten ihn erst auf einer allgemeinen Studienreise kennen gelernt haben; doch reden Anekdoten auch von Leuten aus Chios und dem fernen Pontos, die um seinetwillen die Reise nach Athen unternahmen. Und doch hielt er keine Schule und beschränkte seinen Verkehr nicht auf die Jünglinge, die in den Gymnasien verkehrten, sondern sprach auch in den Buden der Handwerker vor und fand auch da empfängliche Hörer. Nach dieser Richtung treffen die Dialoge Platons eine zu enge Auswahl; man muß sie durch Xenophon stark berichtigen, und Phaidon hat in dem Schuster Simon, nach dem er einen Dialog benannte, einen typischen Vertreter dieser Anhängerschaft ge-

schaffen[1]), den geschmacklose Fälscher schließlich zum Schriftsteller gestempelt haben. Daß der engere Freundeskreis sich öfter zu gemeinsamem Mahle oder Trunke zusammenfand, wo dann auch eine ruhige und vertrauliche Aussprache möglich war, ist eigentlich selbstverständlich, darf aber nicht verführen, an irgend etwas wie eine geschlossene Gesellschaft zu denken[2]).

Die begeisterte Hingabe der Jugend war etwas, das den Außenstehenden besonders auffiel. „Seit den drei Jahren, daß ich ihn kenne, muß ich Tag für Tag wissen, was er sagt und tut; vorher lief ich zwecklos umher, bildete mir ein, ich täte etwas und war doch ganz auf dem Irrwege, gerade wie du, der du nichts für deine Bildung tun willst" so läßt Platon den leidenschaftlichen Apollodoros zu einem Freunde sagen[3]). In dieser leidenschaftlichen Bewunderung hat Chairephon, wohl schon ehe Aristophanes die Wolken schrieb, von dem delphischen Orakel eine Erklärung für Sokrates zu erlangen gewußt, die ihm die höchste Weisheit zuerkannte. Wie weit die Priester Bescheid wußten, wie weit die geschickte Fragstellung geholfen hat, entzieht sich unserer Kenntnis; sei uns das Orakel zunächst nur ein Zeugnis für die Schätzung derer, die dem Sokrates freundlich

[1]) Herm. 14, 187, wo ich einen Nachhall des Simon in den Sokratikerbriefen aufgezeigt habe. Aber was ich ebenda 476 auf eine Erinnerung von Bernays aus Julian beibringe, ist irrig. Nicht Phaidon selbst redet da, sondern Julian führt die Geschichte aus, ohne das Anstößige auszusprechen, daß Phaidon von Sokrates aus der Sklaverei bei einem Kuppler erlöst und dann ein Philosoph ward. Brauchbar ist da nur eine Emendation des Juliantextes.

[2]) Spintharos hatte erzählt, daß Sokrates Geldbeiträge eintrieb, die er regelmäßig bei einem Bankier zinstragend anlegte, und wenn sie verbraucht waren, das Nämliche wiederholte. So ist die ungeschickte Angabe bei Diogenes Laertios II 20 zu verstehen; der Schluß des Aristoxenos, daß Sokrates Geld für sich gemacht hätte, ist arge Mißdeutung. Was Spintharos beschrieb, war ganz in der Ordnung, denn in Athen pflegte man mit einem solchen Kontokorrent zu wirtschaften; das mochte den Tarentiner zumal bei dem Weisen, der für sich so schlecht sorgte, verwundern. Aber eine Philosophenschule folgt wahrhaftig nicht aus einem solchen Eranos: sonst wäre jedes Kränzchen dasselbe.

[3]) In der Vorrede des Symposion. Wo ich „auf dem Irrwege" übersetze, steht ein Wort, das an sich „unselig" bedeutet; ein Sinn, der hier unerträglich ist, und so öfter; auch wir sagen wohl gottverlassen, wo wir meinen, daß der Mensch jeder Vernunft und seinem eigenen Besten zuwider handelt. Vgl. Philol. Untersuchungen XXII 356.

waren, daneben auch ein Beleg dafür, daß er zu den Göttern des Staates und ihrer Verehrung niemals in irgendwelchen Gegensatz getreten ist; selbst die Anklage hat das nicht zu behaupten gewagt. Ganz ebenso ist sein Verhalten gegenüber dem Staate, der Demokratie, gewesen. Es ist wahr, daß er einzelne Institutionen wie die Bestimmung der Beamten durch das Los kritisiert hat[1]); aber mit solchen theoretischen Urteilen hat er praktische Ziele weder selbst verfolgt noch zu ihrer Verfolgung angeregt. Er ist bis in den Tod seinem Vaterlande wie dessen Göttern gehorsam gewesen, weil sie Vaterland und väterliche Götter waren, denen er mit dem natürlichen Gefühle eines Kindes für seine Eltern gegenüberstand. Die Politik, den Aufbau und Ausbau der Gesellschaft hat er in den Kreis seines Denkens nicht gezogen.

Wie der Götterspruch auf Sokrates selbst gewirkt hat, bleibe noch dahingestellt: Chairephon und manche andere mußte er in dem Glauben an die Mission des Sokrates bestärken, und daß dieser den Beruf in sich fühlte, sein Leben daran zu setzen, daß die andern zum rechten Leben Entschluß und Kraft fänden, zeigt sein Handeln. In der Tat liegt darin eine Menschenliebe, wie sie unter den Hellenen unerhört war. Platon hat diese Seite des Sokrates nicht ganz gewürdigt; zum Ersatze hat er an dem Neubau der Gesellschaft gearbeitet. Hier ist die ganz individualistische praktische Ethik des späteren Kynismus (denn daß Antisthenes so gedacht hätte, davon ist keine Spur) die Erbin des Sokrates, indem sie die „Menschenliebe“[2]) darin betätigt, daß sie ihr Evangelium auf die Gasse trägt. Aber der Kyniker kommt sich als Arzt vor, der zu den Kranken geht; darin liegt eine Selbsteinschätzung, wie sie der Priester hat, der sich der Sünder annimmt. Die menschliche Größe des Sokrates offenbart sich darin, daß er sich nicht überhebt, sondern nach dem Heile und der Wahrheit mitsucht; der andere fühlte aber durch, daß er

[1]) Was Xenophon I 2, 9 aus Polykrates beibringt und nicht bestreitet, trägt in sich den Stempel der Wahrheit. Aristoteles Rhet. II 20 stammt nicht aus Xenophon, sondern stimmt nur inhaltlich. Polykrates brauchte so etwas zehn Jahre nach Sokrates' Tod aus keinem Buche zu nehmen: da war die mündliche Tradition noch lebendig. Das Urteil selbst ist sicherlich von sehr vielen Athenern geteilt worden.

[2]) Bernays Lukian und die Kyniker 101.

gefunden hatte. Fühlte er so, dann war er gewonnen, für Sokrates und für den rechten Weg. Dazu hatte er eine Krisis zu überwinden. Denn das erste war, daß ihm alles zertrümmert ward, an das er sich bisher gehalten hatte, vor allem der Glaube an seine eigene Einsicht und Vortrefflichkeit; die Worte des Sokrates lähmten ihn wie mit einem elektrischen Schlage, so daß er sich nicht aus noch ein wußte. Platon hat dieses treffendste Bild geprägt[1]). Ebenso auch das andere, daß den Menschen eine große Wohltat geschieht, wenn sie durch die unerbittliche Prüfung[2]) gezwungen werden, alle lieben Vorurteile, alle unklaren Vorstellungen und Selbsttäuschungen auszuscheiden. Das vertrugen freilich viele nicht, schreckten zurück, fanden nicht die Kraft, auf dem Felde der Seele, nachdem alles Unkraut ausgereutet war, neue gesunde Saat aufkeimen zu lassen, und verfielen mählich in das Alte zurück. Die Stumpfen vergaßen den Sokrates; Platon schildert es an seinem Halbbruder Antiphon[3]); die Leichtsinnigen schüttelten die unbequemen Mahnungen ab, ohne äußerlich zu brechen; so hat es Kritobulos, der Sohn des treuen Kriton, getan; bei anderen wie dem Enkel des alten Staatsmannes Aristeides, der dem Sokrates von seinem Vater ans Herz gelegt war, endete der Versuch mit dauernder Entfremdung[4]), und mancher wird die Enttäuschung, die er an sich erlebt hatte, dem Lehrer zum Vorwurf gemacht haben, und der trug dann ganz besonders dazu bei, die Mißstimmung des Volkes gegen den unbequemen Mahner zu nähren. Am ergreifendsten war das Geschick einer edlen Natur, wie es Platon den Alkibiades von sich selbst schildern läßt. Der ist sich bewußt, daß er wider sein besseres Selbst handelt, wenn die Reize der Welt ihn verlocken; darum möchte er dem verratenen Freunde fluchen, wünschen, daß er ihn nie gesehen hätte, jetzt wenigstens ihm nicht mehr zu begegnen brauchte, und doch brennt in seinem Herzen die alte Liebe, sagt Verstand und Herz zugleich, daß nur bei jenem Wahrheit und Heil ist, schlägt das Gewissen. Seltsam; kaum können wir den Sokrates, der die Menschen zur Einsicht in ihr eigenes wahres Wesen und Wissen zwingt, der einen Alkibiades

[1]) Menon 80.
[2]) Sophistes 230.
[3]) Parmenides 126c.
[4]) Theaetet 151a.

durch sein Erscheinen, ja durch das Erscheinen bloß in der Erinnerung dazu bringt, sich seine Fehler einzugestehen, besser charakterisieren, als daß er das wandelnde Gewissen für die Menschen ist, und doch wendet er dieses Wort nie an, und Platon tut es auch nicht. War der Begriff noch nicht gefaßt? Im Gegenteil; die griechische Sprache hat ihn vorgebildet; man sagte ganz gewöhnlich „ich weiß das mit mir", bin mir dessen bewußt, und sagte es gern von dem Bewußtsein eigenen Wertes oder eigener Schwäche, die uns wesentlich selbst angehen. Und eben die Sophistenzeit bildet das weiter aus. Euripides sagt geradezu, daß die Erinyen, die den Orestes verfolgen, „die eigene Einsicht sind, daß er unrecht getan hat" [1]). Unser „Gewissen" ist nichts als die über ein lateinisches Kunstwort geprägte Übersetzung des im späteren Griechisch ganz gewöhnlichen Wortes. Aber Sokrates und die Sokratik hat diese Unterscheidung der subjektiven Erkenntnis von der objektiven Erfassung des Wahren, Guten und Gerechten nicht machen wollen. Sein Sinn ist wie der der Sophisten auf das allgemein Verbindliche, ist philosophisch gerichtet, so nahe es ihm die eigenen inneren Erfahrungen gelegt hätten, von der Stimme des Gewissens zu reden.

Platon führt uns Sokrates im Verkehre mit der Jugend fast immer so vor, daß er über diese allgemeinen ethischen Fragen verhandelt; nur wenn er halbe Kinder auf den rechten Weg bringen will, zum Philosophieren, d. h. an ihrer geistigen und sittlichen Bildung zu arbeiten, schließt er mit direkter Mahnung. Im Leben wird Sokrates praktischeren Rat erteilt haben, unter vier Augen, ohne langes Disputieren über Allgemeinheiten. Xenophon [2]) erzählt sein eigenes Erlebnis; er hat die Einladung, an dem Zuge des Kyros teilzunehmen, möchte es gern, fragt aber Sokrates um Rat; ein Athener durfte eigentlich nicht in den Dienst des Landesfeindes treten, was Kyros tatsächlich, wenn auch nicht mehr formell war. Dieser weicht aus, verweist

[1]) Orestes 396. Da diese „Einsicht" sonst eben die aufgeklärte Weltanschauung bezeichnet, zu der der Sophistenschüler durch die Befreiung von den Vorurteilen gelangt (weshalb Aristophanes, Frösche 893, den Euripides zu dieser Göttin beten läßt), ist sie hier die Erkenntnis der eigenen Schuld. Vorgearbeitet ist dem schon in der Andromache 805, aber da geht die Erkenntnis nicht weiter, als daß eine Handlung verkehrt war.

[2]) Anabasis III 1, 5.

ihn an den delphischen Gott. Xenophon stellt die Frage gleich so, mit welchen Opfern er sich den guten Ausgang einer Reise, die er vorhätte, sichern könnte. Darauf bekommt er Bescheid; der Gott konnte gar nicht anders antworten und war solche Anfragen gewohnt. Als Xenophon mit seinem Bescheide zurückkommt, verweist ihm Sokrates die Eigenmächtigkeit, ermuntert ihn aber, nun dem Spruche zu folgen. Offenbar hatte er durchschaut, nicht nur, was der junge Mann wollte, sondern auch, daß die kriegerische Laufbahn für ihn paßte, wollte ihm aber die Verantwortung nicht abnehmen, und die Verweisung an den Gott war keine Ausrede: hier reichte der Verstand zur Entscheidung nicht hin, konnte Sokrates nicht beweisen, was recht war. Die Autorität des Gottes hatte er immer anerkannt; ob er einen anderen als den naivgläubigen und naivschlauen Xenophon nach Delphi geschickt haben würde, möge dahingestellt bleiben. Jedenfalls schob er so einen Schüler ab, dahin, wohin er seiner Begabung nach gehörte. So hat er manchen auch an einen Weisheitslehrer wie Prodikos oder Damon gewiesen[1]), wenn er erkannte, daß er seine eigene strenge Zucht nicht vertrug.

Was ist denn aber das Ziel gewesen, das Sokrates mit seinem ewigen Disputieren über die Tugend oder die Tugenden verfolgte? Hat er wirklich dreißig Jahre nichts getan als immer wieder vergeblich gesucht, wie die oder jene Tugend begrifflich zu bestimmen sei? So kann es nach den platonischen Dialogen scheinen, und die Leute sagen, es sei spezifisch sokratisch, daß am Ende zugestanden werden muß, es wäre nichts herausgekommen. Sie sagen auch, darin läge ein Fortschritt der Methode. Was die Erkenntnistheorie anlangt, so kann man Platon unmittelbar an Protagoras und Zenon den Dialektiker anschließen; für Sokrates ist zwischen ihnen kein Platz frei[2]). Aristoteles rühmt ihm nach, daß er das Definieren aufgebracht hätte. Von diesem Lobe hat ihn H. Maier siegreich befreit. Es

[1]) Theaetet 151b.

[2]) Sehr bezeichnend ist die Folge der Unbequemlichkeit, die den Historikern der Philosophie dadurch erwächst, daß Sokrates einen Abschnitt machen soll, so daß die Vorsokratiker und Sophisten mit ihm erledigt scheinen: Demokritos wird immer zu alt gemacht, weil er an Leukippos herangerückt wird; neben oder nach Sokrates mag man ihn nicht lassen; er stört die Herrschaft der Sokratik.

wäre ein schlechtes Lob, denn wo wäre dem Sokrates eine Definition gelungen? Wenn er wirklich auf die logische Begriffsbestimmung hinausgewollt hätte, so müßte er nicht jedesmal von vorne anfangen, sondern auf den Ergebnissen, sei es auch den negativen, weiterbauen; dann erst käme ein wirklicher Unterricht, eine Methode heraus, ein Weg, sich etwas zu holen, das liegt in dem Worte. Methode um ihrer selbst willen ist eine Mühle, die sich dreht ohne zu mahlen. Aber vielleicht ist der Zweck polemisch, Kampf gegen die Sophisten und deren Methode. Auch das sagt man. Ein solcher Kampf ist im Gorgias des Platon, aber da geht es um das Ziel; der Kampf gilt dem Kallikles, nicht dem Gorgias, oder wenn dem, seiner Rhetorik, und dies wieder um des Zieles willen; der Kämpfer also ist Platon, nicht Sokrates. Wo dieser sonst mit den Sophisten zusammengeführt wird, sehen wir ihn diese über die Tugend befragen; er prüft sie genau so, wie er es nach der Apologie mit den Dichtern und Staatsmännern getan hat, bei denen er auch ein Wissen um dasjenige voraussetzen mußte, nach dem er suchte. Sie haben alle gleich schlecht bestanden; wenn uns Platon nur die Sophisten vorführt, so ist er es, der nur diesen einen Gegensatz herausarbeiten wollte; auf Sokrates diese Beschränkung zu übertragen ist ebenso unberechtigt wie seinen Verkehr mit den Handwerkern zu vergessen, weil er bei Platon nicht vorkommt. Man darf so weit gehen, daß man sagt, Sokrates würde Sokrates, der Prüfer der Menschen und ihr Erwecker, geworden sein, auch wenn es gar keine anmaßlichen Sophisten gegeben hätte.

Gern wird dem Cicero das Lob des Sokrates nachgesprochen, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückgeführt hätte, von der Naturphilosophie zur Ethik übergegangen wäre. Das ist nach der Negative ein recht zweifelhaftes Lob; die griechische Philosophie ist daran zugrunde gegangen, daß sie die Naturwissenschaft preisgab, und eben als sie es tat, ward dieses Lob formuliert. Aber auch nach der positiven Seite hat Sokrates darauf nicht allein Anspruch, sondern teilt ihn mit der Sophistik. Was ist denn der Herakles am Scheidewege des Prodikos anders als ein Protreptikos zur Tugend? Mit dem Himmel hat Protagoras, soweit er auf Erden auch um sich greift, so wenig zu schaffen wie mit der Hölle. Von den Sophisten redete nur

die späte Akademie nicht mehr, die für Cicero maßgebend ist; die waren für sie durch Sokrates beseitigt, so daß diesem zugeschrieben ward, was die allgemeine Bewegung des 5. Jahrhunderts mit sich brachte. Das Ziel, die Erziehung zur Tugend des rechten Mannes, ist für Sokrates genau dasselbe wie für die andern Lehrer; es ist ja nicht einmal neu, sondern war immer anerkannt gewesen, und daß Wissen dazu gehörte, in dieser neuen Forderung stimmte Sokrates mit den Sophisten überein. Verschieden waren nur die Wege, die sie einschlugen. Der Sophist hat ein Wissen vorrätig, mit dem er handelt. Sokrates sucht, lehrt suchen und hilft dabei. Er ist nur „Philosoph" im eigentlichen Sinne des Wortes, und da in diesem der Gegensatz zu dem Wissen der Sophisten (oder vielmehr ihrem Scheinwissen) ausgesprochen wird, hat diese Prägung des Wortes für sokratisch zu gelten[1]), ein Philosophieren, wie Sokrates es von Kleinias verlangt, am Schlusse des Euthydemos dem Kriton empfiehlt. Diese Philosophie macht dann Platon zu dem, was wir Wissenschaft nennen, so daß das alte ionische Wort Historie verdrängt und auf die enge Bedeutung Geschichte beschränkt wird, die es behalten hat. Das 3. Jahrhundert schränkt endlich die Philosophie zu ihrem Schaden auf das ein, was sie jetzt bedeutet.

Als ein solcher Freund des Wissens tritt Sokrates an die Menschen heran und gewinnt sie für das, was er selbst treibt. Sie alle suchen das Glück, die Eudämonie, sie alle glauben, daß es erreicht wird, wenn man ein tüchtiger Mann wird[2]), durch

[1]) Ich halte nach wie vor für unzulässig, das Wort Philosoph dem Herakleitos (35) zuzuschreiben. Die von Diels zur Verteidigung angeführte Stelle halte ich auch für zugehörig, aber höre darin den Mittelsmann, der von dem Philosophen verlangte, von sehr vielem ein Wissen, eine Erfahrung zu besitzen; dazu bediente er sich eines heraklitischen Wortes. Aber der ganze Spruch gehört nicht eben dem Philosophen, der die Polymathie verwarf. Daß das Wort „Freund der Weisheit" bestand, ist selbstverständlich: so steht es in der Schrift über den Anstand, deren Sprache übrigens so auffällig ist, daß ihre Entstehungszeit problematisch bleibt, und in der Schrift über die alte Medizin 20 ist die Philosophie nichts anderes als Sophistik; so braucht es auch Aristophanes Ekkles. 571.

[2]) Bei Cicero (de orat. I 104) steht als ein Wort des Sokrates „ich habe meine Aufgabe erfüllt, wenn einer durch meine Mahnung dazu getrieben ist, die Tugend zu begreifen und zu erfassen. Denn wer so weit ist, daß er nichts weiter will als ein tüchtiger Mann werden, für den ist

die Areté, die ja den Erfolg, das Gedeihen, in sich schließt. Darin, daß er sie zum „Philosophieren“ auffordert, liegt, daß Wissen die Tugend verleiht. Davon muß er sie natürlich erst überzeugen, und er bringt den schönen Optimismus mit, der ihn beseelt, daß der Mensch gut ist, d. h. daß er nichts Schlechtes mit Absicht tut; das Schlechte ist dabei das, was ihm übel bekommt, wird aber zum moralisch Schlechten, weil nur das moralisch Gute dem Menschen gut tut. Also wird der Mensch gut handeln und glücklich werden, wenn er das richtige Wissen von dem erlangt hat, was gut ist. Diesen Glauben muß er in den Menschen wecken, und er muß den Inhalt des Wissens zu bestimmen suchen, also auch den Inhalt der Tugend, ganz praktisch als Richtschnur des Handelns. Das stellt sich mit Notwendigkeit so, daß er von dem einzelnen ausgeht, was Tugend oder Tapferkeit oder Frömmigkeit genannt wird. Das wird dann immer zunächst etwas einzelnes sein, dem das Prädikat tapfer oder fromm zukommt; es genügt also nicht, und so strebt die Untersuchung dem Allgemeinen zu. Darin liegt ein ungemein fruchtbarer Anstoß zu logischer Begriffsbestimmung, und indem Sokrates sich auf die Fragen der praktischen Ethik beschränkt, „führt er die Philosophie vom Himmel (der Naturforschung) auf die Erde herab“, wie sich Cicero ausdrückt, macht er sie zu dem, was sie den Hellenen fortan ist, die Erzieherin zum Leben. Doch dies schloß nicht ohne weiteres dasselbe Ziel der Erziehung ein, sonst hätten nicht Antisthenes eine kulturlose Bedürfnislosigkeit, Aristippos den Sinnengenuß auf sokratischer Grundlage als Ziel aufstellen können. Mit der Logik steht es nicht anders. Wohl rühmt man die induktive sokratische Methode, und unleugbar hat er dem Platon den Weg eröffnet, auf dem dieser zu der Idee der Tapferkeit und weiter zu seinen Ideen gelangt ist. Sokrates selbst aber kommt nicht zu dem Allgemeinen, das er sucht, wenigstens dann nicht, wenn das Ziel die Definition sein soll. Da ist der Fortschritt der Logik wirklich bescheiden[1]). Die sokratische Methode

alle übrige Lehre leicht.“ Das ist zwar sicherlich spät, von keinem Sokratesschüler formuliert, aber es ist treffend, schützt auch den Sokrates vor dem Vorwurf, der z. B. in dem Dialog Kleitophon erhoben wird, mahnen könnte er zur Tugend, aber nicht zu ihr führen.

[1]) Mir hat H. Maier mit seiner Behandlung des Logikers Sokrates aus der Seele gesprochen, genauer, er hat bewiesen, was ich, nur mit den

ohne Sokrates ist nicht mehr als die Pädagogik zu sein pflegt, die einem Seelenführer von Gottes Gnaden abguckt, wie er sich räuspert und wie er spuckt, seine angebliche Methode auf Flaschen zieht und dann meint, das Wasser des Lebens auszuschenken.

Aber wenn der Ruhm der sokratischen Methode, die Erfindung der Induktion nichts so gar Großes ist, was bleibt? Sokrates bleibt. Wer von ihm Belehrungen will, kann sie sich bei Xenophon holen; leider sind es zumeist Plattheiten, so apodiktisch vorgetragen und so trivial, wie es ein Sophist nur machen kann; Antiphon macht es besser. Aber der ist ein schlechter Leser von Laches und Charmides, von der Apologie gar nicht zu reden, dem nicht der Stachel in der Seele zurückbleibt, die Tugend zu lieben und zu suchen, von der Sokrates gerade redet; ob er zu sagen weiß, was sie ist, wie sie sich zu dem Ganzen der Tugend verhält, ist einerlei: er weiß, daß sie ist, und auch, daß sie dem Menschen erreichbar ist, wenn er nur will. Denn vor ihm steht einer, der sie besitzt und übt, Sokrates. Übrigens besitzen Nikias und Laches auch die Tapferkeit, der Knabe Charmides die Sittsamkeit; sie müssen sich nur über sich selbst klar werden, auf daß sie sich des rechten Weges nicht bloß im dunklen Drange bewußt bleiben. Hinter allen Reden, hin und her, steht der Mann, dessen sittlicher Adel nicht mit dem zahlt, was er tut oder redet, sondern mit dem, was er ist. Darum glauben die Menschen an ihn: das Ende ist, daß er sich einen Schüler geworben hat. Und doch reden die Philosophen, es käme bei seinen Dialogen nichts heraus. Wenn ihn Aristophanes einführt, wie er bei den Schattenfüßlern Seelen beschwört, so hat der Spötter eine richtigere Ahnung von dem Zauber des Seelenfängers.

Es ist der Feldherr Nikias, politisch und moralisch der angesehenste Mann Athens nach dem Tode des Perikles, der bei Platon folgendes zu einem alten Herrn sagt: „Du scheinst mir nicht zu wissen, wie es geht, wenn man sich mit Sokrates auf

griechischen Büchern vertraut, mehr empfand als wußte. Daß sich starker Widerspruch erhebt, vielleicht eine Weile das Feld behauptet, weil die Menschen durch die geltende Tradition beherrscht werden, ist zu erwarten; aber auf die Dauer muß sich durchsetzen, was in den griechischen Büchern steht.

ein Gespräch einläßt. Mag sich das Gespräch zuerst auch um etwas anderes drehen, man kommt nicht los, bis er es dahin geführt hat, daß man über sich selbst Rede stehen muß, wie man jetzt lebt und sein früheres Leben geführt hat. Und wenn man dazu gekommen ist, läßt er nicht ab, ehe er das nicht alles ganz genau geprüft hat. Ich bin an ihn gewöhnt und weiß, man muß sich das von ihm gefallen lassen; ich werde es auch müssen, das weiß ich. Mir ist ja sein Umgang erfreulich, und ich glaube, es schadet nichts, daran gemahnt zu werden, was wir nicht richtiges getan haben oder tun; notwendig werden wir uns in dem späteren Leben besser vorsehen, wenn wir einer solchen Prüfung nicht ausweichen, sondern zu lernen willig und entschlossen sind, solange wir leben, und uns nicht einbilden, das Alter brächte den Verstand mit sich."

Dieses Geständnis, in dem Platon zusammenfaßt, was die Prüfung des Sokrates bewirkt, wenn sie auf Empfänglichkeit stößt, zeigt den sittlichen Gewinn, der mehr wert ist als eine Lektion über Logik oder Ethik. Der Entschluß zu lernen ist der Erfolg, zu lernen, um besser zu handeln; daß es uns dann auch besser geht, ist für den Griechen selbstverständlich, der beides mit demselben Worte bezeichnet. Wir brauchen nur wenige Sätze, die jeder als sokratisch kennt, um doch einen Inhalt seiner Lehre zu erfassen. „Niemand ist mit Absicht schlecht", d. h. er tut nichts, was ihm schadet. So ist das gemeint; was aber schadet, darüber irren die Menschen, müssen also lernen, richtig zu urteilen. Das führt von selbst zur Frage, was ist die „Tugend", denn daß sie das Gute, d. h. Nützliche, ist, steht von vornherein fest; jeder will sie ja haben, wie wir wissen (oben S. 55), weil sie das Glück ist. Haben kann sie jeder, das ist der Glaube des Sokrates, wenn er nur will, und er will, wenn er für sich, für seine Seele (das ist sein wahres Leben) sorgt: dazu wird er nicht müde zu mahnen. Das Denken darüber, was die Tugend ist, gehört dazu; aber es ist doch nur ein Teil der beständigen Arbeit an sich selbst. Das macht die derbe Einseitigkeit des Antisthenes anschaulicher als Platons schon früh auf die Wissenschaft gerichtete Darstellung. Was der Rhetor Antisthenes von Sokrates wirklich aufgenommen hat, ist die Tugend, gefaßt als ganz individuelle, auf sich gestellte, nach den Normen der individualistischen Moral sittlich voll-

kommene Lebensführung, neben der alles andere nichtig ist, in der aber dem Menschen das volle unzerstörbare Glück erreichbar ist. Auch das Freiheitsgefühl der Kyniker, wenn es auch erst Diogenes als solches formuliert, ist im Kerne sokratisch. Notwendig gehört aber dazu, daß der Mensch seines Glückes Schmied ist; niemand kann's ihm geben, niemand nehmen; was ihm genommen werden kann, und sei es das Leben, kann ihm die Areté, in dem alten Doppelsinn der Tugend und des Glückes, niemals nehmen. Auch von dem, was nach dem Leben kommt, fällt kein Schatten auf dies Glück; was da kommt, wissen wir nicht, mögen uns aber getrösten, daß richtig leben und sterben auch dafür das Beste ist.

Lebensbejahung, Lebensmut und Lebensfreude steckt in diesem Glauben. Das Leben ist kein Kreuz, und die sittlichen Forderungen, die allerdings erhoben werden, sind kein Joch, denn sie entsprechen dem, was im Menschen steckt, was er weiß und will, sobald er „philosophiert", d. h. nicht aufhört zu lernen und für seine Seele zu sorgen, denn zu lernen hat er das eine, was not tut; darin lernt er freilich niemals aus. „Du bist gut geboren und kannst das Gute, so du nur willst. Auf deiner eigenen Kraft stehst du, kein Gott und kein Mensch nimmt dir ab, was du zu tun hast; aber deine Kraft genügt zum Siege, wenn du sie gebrauchst." So habe ich einst in Worte zu fassen gesucht, wozu die Heraklessage den Hellenen mahnte[1]). Sokrates sagt im Grunde dasselbe: das ist das ewige Evangelium des Hellenentums. Antisthenes hat seinen besten Gedanken gehabt, als er Herakles zum Träger seiner Tugendlehre erwählte.

An diese frohe Botschaft menschlicher Freiheit und an die Autarkie des menschlichen Willens lernten die Schüler des Sokrates glauben; wie weit er's ihrem Verstande bewies, war nicht entscheidend, so wichtig es war, daß er auch ihren Verstand weckte und weitete. Glaube kommt nicht allein über den Verstand. Den weckte der Mensch, der ihn nicht nur bekannte, sondern in dem er lebendig war, der ihn mit der Tat bewies. Eben darum mußte er für seinen Glauben sterben; erst das krönte sein Werk; auch er hat erst „gegen das Leben die ewige

[1]) Euripides Herakles I[3] S. 41.

Areté, die Verklärung des Heroentums, eingetauscht“ und ist doch ganz Mensch geblieben. Darin liegt seine Überlegenheit über alle andern, die Götter geworden sind. Wo wir nur wieder nicht vergessen wollen, daß wir diesen siegreich sterbenden Menschen nur durch Platon kennen.

Ein Mensch war er, mit recht viel Menschlichkeit; er machte es seinen hellenischen Jüngern nicht leicht, ihn zu lieben. Sein ganzes scheinbar müßiges, ruheloses Treiben war befremdlich, und manche Wunderlichkeiten stießen ab, die Platon doch der Erwähnung wert gehalten hat, weil er erkannte, daß sie charakteristisch waren, doch wohl auch, weil er zuerst schwer über sie hinweg kam. Ganz besonders war der Körper, in dem diese schöne Seele steckte, dem hellenischen Kultus des Leibes ein anstößiges Rätsel. Platon hat es für nötig gehalten, wiederholt seine Häßlichkeit zu kennzeichnen, und sein echtes Porträt[1]) bestätigt das vollkommen. Phaidon, der als ein schöner lockiger Knabe diesen Alten kennen lernte und sterben sah, hat den Widerstreit zwischen Seele und Leib am tiefsten empfunden. Er dichtete, es wäre ein orientalischer Weiser, Zopyros, gekommen, der sich auf die Kunst der Physiognomonik verstand; der hätte aus den Zügen des Sokrates geschlossen, daß er beschränkt und sinnlich ausschweifend wäre. Da brach Alkibiades in lautes Lachen aus; aber Sokrates verwies es ihm „der Mann hat ganz recht; das alles liegt in mir; ich habe es nur durch den ‚Logos‘ überwunden“, durch die Vernunft, der der Wille gehorcht[2]). Das war die Lösung, und die erhob den Mann, der das vermocht hatte, denn er bewies so mit der Tat, daß der Mensch die Kraft hat, die Leidenschaften in sich niederzuhalten. Wir werden auch die Wahrheit des Geständnisses nicht bezweifeln; eine starke Sinnlichkeit und ein sehr hitziges Temperament dürfen wir ihm unbedingt zutrauen[3]).

[1]) Erhalten in der Münchener Bronze 448 im Gegensatze zu der lysippischen Stilisierung, die man gewöhnlich sieht. Der Katalog der Glyptothek von Wolters zeigt beide auf Tafel 44. Kekulé (Die Bildnisse des Sokrates, Abhandl. Berl. Ak. 1908) hat das Verhältnis verkannt; dort ist der Münchener Kopf Abb. 38; aber die Abbildung ist nicht gut.

[2]) Die Stellen bei Förster Physiognom. Gr. I S. VIII. Der Name Zopyros führt sicher auf Phaidon, den ein kaum echt aristotelisches Buch ausgeschrieben hatte. Aristoxenos hat dies ebenfalls benutzt.

[3]) Höchst wertvoll ist das Zeugnis des Spintharos. Er erkannte den Zauber durchaus an, den die Rede und die ganze Haltung, selbst das

Um so höher steigt die Größe der Selbsterziehung und Selbstbeherrschung. „Ich folge nun einmal dem Logos“ ist sein bekanntestes Wort; damit überzeugt er den Kriton davon, daß es für ihn unmöglich ist, sich dem Schierlingstrunke zu entziehen.

Wenn er der Vernunft, dem Logos, der *ratio*, gehorcht, war er da nicht Rationalist? Dafür halten ihn viele; als solcher war er für die Zeit von Moses Mendelssohn und Wieland der rechte Heilige. Er war aber wirklich etwas Besseres. Schon das Daimonion reicht zum Beweise aus, in dem nicht nur späterer Wunderglaube, sondern schon Xenophon eine wunderbare Begabung sah[1]). Maßgebend ist natürlich Platons Zeugnis, demzufolge Sokrates eine innere Warnung, immer abmahnend (wir spüren daran, wie impulsiv seine Natur war, die er beherrschen lernte) zu vernehmen glaubte, die ihn vor einem falschen Schritte zurückhielt, auch in Kleinigkeiten, bei denen der Verstand unmöglich mitreden konnte. Erworben hat sich Sokrates dies Gefühl durch eine Selbstkontrolle, die ihm bei seiner Leidenschaftlichkeit sehr nötig war. Dazu erzieht sich vielleicht mancher einigermaßen, dem momentanen Impulse zu mißtrauen und zu widerstehen, wenn der Verstand nicht zustimmt; aber Sokrates hörte eine Stimme, in der er eine göttliche Warnung sah, ohne

---

Äußere ausübte; aber im Zorne hätte Sokrates sich vor keinem Worte, keiner Handlung gescheut. Die Umgänglichkeit und Bedürfnislosigkeit findet volles Lob; seine starken sinnlichen Bedürfnisse hätte er durchaus nur in erlaubter Weise befriedigt; von Knabenliebe kein Wort. Überhaupt war die Unsträflichkeit seines Wandels anerkannt. Der Sohn Aristoxenos hat diese Angaben seines Vaters zwar in seinem Urteil gehässig verdreht, aber für die Erhaltung müssen wir ihm sehr dankbar sein.

[1]) Memorab. I 1, 3f. Unter Platons Werke hat sich ein Dialog Theages verirrt, der wertvoll ist, weil er zeigt, daß der Versuch nicht ausgeblieben ist, Sokrates durch Wundergeschichten über das Menschliche hinaus zu steigern. Geschehen aber ist das erst spät, als Platons Staat schon erschienen war, also keineswegs naiv durch Leute, die den lebenden Sokrates gekannt hatten. Das mag man für ähnliche Wucherungen beherzigen. Mißverstanden und verflacht hat Platons Angaben der erste Alkibiades; da wird Sokrates durch „etwas Dämonisches eine Weile verhindert, mit Alkibiades zu reden, bis das einmal aussetzt“. Was es ist, soll Alkibiades später erfahren Am Ende ist alles auf „Gottes Willen“ zurückgeführt. Damit ist nicht nur das Wunderbare beseitigt, es ist nichts mehr als ein Ersatz für den Mangel psychologischer Begründung.

auch nur zu fragen, woher und wie sie käme. Wie er in der Apologie aus dem Ausbleiben dieser inneren Hemmung die Zuversicht ableitet, recht zu handeln, das enthüllt seinen Glauben am besten. Im Gefängnis sieht er auch Träume, denen er folgt. Wenn sie ihn zum Dichten, wahrlich wider seine Begabung, zwingen, so werden wir die Selbstprüfung erkennen und bewundern, die sich vor dem Scheiden fragt, ob nicht noch eine Versäumnis gut zu machen wäre. Aber für ihn kommt die Mahnung von außen. Da tritt nun die Wirkung hinzu, die nach der Apologie das Lob seiner Weisheit durch den delphischen Spruch auf seine Haltung ausgeübt hat. Er hat den Anstoß zu seiner Menschenprüfung freilich nicht erst damals erhalten; Chairephon hatte sie schon kennen gelernt und stand unter ihrem Eindruck, als er den Gott befragte; aber nun fühlte sich Sokrates von dem Gotte berufen, fühlte sich als sein Diener, ganz wie er es bei Platon im Phaidon ausspricht. Aufhebens macht er nicht davon; er handelt nach seiner Vernunft, seinem Logos, und lehrt die andern also handeln; das Menschentum reicht aus. Aber wie die Tugend eine Realität ist, mögen wir auch außerstande sein zu sagen, was sie ist, so steht hinter und über der Welt und den Menschen eine übergeordnete reale Macht, deren Wirkung wir erfahren, ohne ihr Wesen zu bestimmen; wir können das nicht einmal versuchen. Ebenso wissen wir nicht, was nach unserem Tode sein wird, und wie es auch sei, darf es unser Handeln nicht bestimmen, wirft weder Schatten noch Licht auf unser Leben; aber Sokrates glaubt nicht an den ewigen Schlaf, sondern daß er unter guter Götter Regiment auch fürderhin stehen wird, wie er bisher gestanden hat. Zu seinem verstandesklaren, aber gefühlswarmen Optimismus gehört dieser Glaube; die triviale Vorsehung, die Xenophon in seinen Mund legt, und die den Verehrern einer natürlichen Religion einst so wertvoll war, war ihm fremd, aber Xenophon durfte sich doch erlauben, sie ihm im unmittelbaren Anschluß an seine Schutzschrift in den Mund zu legen. Auch seine Haltung zu dem Gottesdienste der Väter ist nicht bloß politischer Gehorsam, geschweige denn Anbequemung: es ist der Respekt vor Formen, die freilich Formen sind, aber hinter denen eine Gottheit steht, die darum nicht weniger unser Herr ist und auch für uns Geber alles Guten, daß sie uns unerforschlich bleibt, und wir ihr besser

als durch die Formen, den äußeren Gottesdienst, dadurch dienen, daß wir uns allein der Führung durch unseren Logos anvertrauen. Auch Platons Religion ist aus sokratischer Wurzel erblüht. Er hat den Sokrates ganz verstanden; das hat ihm die Kraft gegeben, den rechten Dank für seine Erweckung abzustatten. Denn in Platons Dichtungen verkündet Sokrates, besser, lebt und stirbt er uns vorbildlich als Verkünder jener Religion des freien, frommen Menschentumes, die als die spezifisch hellenische Religion allen anderen gegenübersteht, die in dem Glauben an eine Offenbarung ihre Stütze, aber auch ihre Fessel haben.

Wenn wir uns vorstellen, daß der Knabe Platon, von der Begleitung eines Pädagogen befreit, einmal in der Ringschule debutiert hat, so malen wir uns sein Auftreten nach den Schilderungen aus, die er von Kleinias, Lysis und Charmides entwirft. Er ist doch auch an Leib und Seele wohlgebildet gewesen, und das Antworten wird ihm nicht schwer gefallen sein. Da werden auch die Anbeter nicht gefehlt haben; die Aufsicht eines älteren Verwandten fehlte auch nicht. Er erzählt, daß der Vetter seiner Mutter über deren jungen Bruder Charmides ein Auge hielt; es liegt nahe, daß ihm selbst neben dem ältesten Bruder (Glaukon war ein zu loser Vogel) Onkel Charmides diesen Dienst erwies. Das war gleich einer, der ihn mit Sokrates bekannt machen konnte; auch Kritias konnte es, wenn dessen Verkehr mit Sokrates noch fortdauerte[1]). Kritias war nun ein älterer Mann, hatte viel erlebt, stand mitten in der politischen Bewegung und entwickelte eine so starke und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit, wie sie noch niemals ein Athener auch nur annähernd geübt hatte. Es konnte gar nicht anders sein, als daß der Knabe Platon wie sein Onkel Charmides bewundernd zu diesem Stolze der mütterlichen Familie aufschaute. Da sah er ein ganz anderes, ungleich glänzenderes Lebensziel mit Energie verfolgt, daneben eine blendende Fülle von geistiger Betätigung; schwerlich konnte dagegen der silenhafte Sokrates aufkommen, der „immer dasselbe über dieselben Dinge sagte“[2]), und über den er all die

[1]) Platon führt diesen nur im Charmides und Protagoras ein, die in die frühesten Jahre der sokratischen Tätigkeit fallen.

[2]) Gorgias 490e.

lächerlichen Dinge und die verächtlichen Urteile gehört hatte. Philosophie lernte er zudem bei Kratylos. Das legendäre Bild, daß Ariston seinen Sohn dem Sokrates zuführt, und dieser in ihm den Schwan, den Vogel des Apollon, erkennt, von dem er die letzte Nacht geträumt hatte, dürfte der Wahrheit sehr wenig entsprechen. Sokrates und Platon waren sehr verschiedene Naturen; sie werden sich nicht rasch gefunden haben.

Kritias hatte, soviel wir wissen, noch keine politische Rolle gespielt, als er wegen des Hermenfrevels verhaftet ward, aber bald durch das Geständnis seines Vetters, des Redners Andokides, freikam. Gehalten wird er sich zu Alkibiades haben, in dessen Begleitung er in Platons Protagoras erscheint. Seine Schriftstellerei aber werden wir überwiegend in dieses Jahrzehnt verlegen müssen, denn die letzten Jahre bieten für sie schwerlich Raum. Sparta kennt er aus eigener Anschauung: das konnte er wohl nur in der ersten Zeit nach dem Nikiasfrieden besuchen, und auch Thessalien wird er nicht erst als Verbannter kennen gelernt haben. Er hat die schwelgerische Lebensweise des thessalischen Adels, die Vielgestaltigkeit und Vielgeschäftigkeit Athens, das immer mehr zu einer Stadt der Industrie und des Handels ward, zu der soliden Einfachheit des lakonischen Lebens in Gegensatz gestellt. Man nannte das Buch die Verfassungen dieser Staaten, aber von einer ausgesprochenen politischen Tendenz sind keine Spuren. Kritik der athenischen Staatsmänner fehlt nicht, verleumderisch gegen die demokratischen Führer, aber es ist bedeutsam, daß Kimon schweren Tadel erfährt, weil er Sparta in der Not half. Das stimmt zu der Politik, die Alkibiades nach dem Nikiasfrieden verfolgte. Auch in Elegien hat Kritias dieselben Gegenstände behandelt, gewandt, aber ein rechtes poetisches Talent tritt nicht hervor, so anmutig er auch dem Anakreon huldigt, der zu seinen Vorfahren Beziehungen gehabt hatte. Und so zeigt auch die Prosa zwar die freie Herrschaft über die Sprache, aber weder einen persönlichen Ton, noch Abhängigkeit von der Mode. Nur die Kühnheit, sich auf alle Gebiete zu wagen, und die Leichtigkeit, sich in alle Formen zu finden, hat damals ihresgleichen nicht. Ein solcher Geist wird nirgend in die Tiefe dringen, keinen Gedanken ausspinnen; aber Einfälle werden ihm kommen: es ist bezeichnend, daß er der erste ist, der „Aphorismen“ schreibt, von denen die eine

Probe einen guten Begriff gibt „am männlichen Körper ist das Weibliche am schönsten, und am weiblichen das Umgekehrte". Was in den „Homilien", also zwanglosen Unterhaltungen stand, läßt sich nicht sagen; nur daß er so etwas schrieb und herausgab, ist bemerkenswert. Von Sokrates nirgend eine Spur. Wohl aber hat Kritias in einer tragischen Tetralogie sowohl die Naturerklärung des Anaxagoras wie eine atheistische Ableitung des Götterglaubens vorgetragen. Eines der Dramen, der Peirithoos, hat einen nachhaltigen Erfolg gehabt. Aristophanes hat ihm in den Fröschen den Aiakos als Knecht des Hades entnommen; der versöhnende Abschluß, den er der Höllenfahrt des Theseus gab, hat sich behauptet, und das Drama blieb in den Händen der Leser, allerdings unter dem Namen des Euripides. Wie die Verwechslung entstanden war, läßt sich nicht mehr feststellen; die Berichtigung durch die Grammatiker drang nicht durch[1]). Verse sind genug erhalten, um zu zeigen, daß Kritias auch hier sich des Stiles bemächtigt hat, aber Originalität nicht erreicht.

411 kam die Revolution; sollte er sich mit ihren Führern eingelassen haben, so hat er wie Theramenes rechtzeitig die Schwenkung gemacht[2]), aber es ist wahrscheinlicher, daß er seine Hoffnung auf Alkibiades setzte. Denn er hat sich rühmen können, den Antrag auf dessen Rehabilitierung gestellt zu haben. Das brachte für den Augenblick einen glänzenden Erfolg. Alkibiades stellte die Herrschaft Athens am Hellespont wieder her und hielt mit der beutebeladenen Flotte seinen Einzug in die Heimat. Das Volk jubelte ihm zu; hätte er die volle Macht in die Hände

[1]) Schon für Satyros ist der Peirithoos von Euripides; daß das heute noch angenommen werden kann, bedauere ich. Da die Grammatiker in der Zählung der Aufführungen des Euripides um eine schwanken, kann in den Akten der wahre Name gestanden haben, während die Buchhändler des 4. Jahrhunderts die Werke durch Vorschieben des berühmten Dichters statt des verfehmten Tyrannen schützten. Aber auch anderes ist denkbar. Aufgeführt wird Kritias doch wohl vor seiner Verbannung haben.

[2]) Er stellt den Antrag, den Phrynichos als Hochverräter zu behandeln; das dürfen wir dem Lykurgos 113 glauben, denn der Antragsteller stand in dem Volksbeschlusse. Dagegen ist nun der verhaßte Tyrann auch für einen älteren Verrat an die Spartaner verantwortlich gemacht, wenn die Rede gegen Theokrines 67 ihm den Plan zuschiebt, 411 den Hafen dem Feinde zu öffnen. Das verträgt sich mit seiner Haltung zu Phrynichos und Alkibiades nicht.

bekommen, so wäre wohl das Schlimmste vermieden worden. In diesen Tagen seines letzten Glanzes hat Platon den Alkibiades gesehen und den starken Eindruck erhalten, den seine Schriften widerspiegeln. Auch auf Kritias fiel ein Schimmer; aber bald wirkte der Rückschlag ebenso. Die radikale Demokratie fürchtete den kommenden Tyrannen und wußte ihn zu stürzen, als er aus Asien nicht gleich Erfolge zu melden hatte. Auch Kritias ist verbannt worden[1]; von da erst datiert sein wilder Haß gegen den Demos. Er ging nach Thessalien und unterstützte den Versuch eines Tyrannen, der die Hörigen zur Empörung brachte. Einige Jahre, 409—5 etwa, ist er also fern, während Platon den Knabenjahren entwächst und in die Ritterschaft tritt, in der sich seine älteren Brüder tapfer schlugen. Es sind auch diese Jahre, in denen er Agathon und Euripides Tragödien aufführen sah, ehe beide einer Einladung an den Hof des Archelaos von Makedonien folgten, was Platon ihnen noch spät nachgetragen hat[2]). Es heißt, daß Sokrates eine Einladung dorthin ausschlug; das ist gar nicht unmöglich, ließ sich aber ebensoleicht später erfinden. Wir dürfen in diese Jahre die poetischen Versuche des Jünglings verlegen; der Verkehr des Sokrates ging nebenher. Dann sah er diesen als Ratsherrn, also dem gewöhnlichen Treiben in den Gymnasien entzogen; er sah ihn als Prytanen unerschrocken einer tobenden Menge gegenüber für das Recht eintreten; aber die Willkür des souveränen Demos ließ sich nicht bändigen. Die Verurteilung der Feldherren, denen Athen seinen letzten Sieg verdankte, hat den Sturz der radikalen Gewalthaber vorbereitet, und schon damals wird sich der Abscheu vor der Massenherrschaft in Platons Seele festgesetzt haben. Nun kam der Zusammenbruch, Niederlage, Belagerung, Hungersnot, wilde Parteikämpfe der Verzweifelnden. Wir verdammen die Kopflosigkeit der Menge, die immer wieder nach dem unrettbar Verlorenen hascht; wir entsetzen uns über die Bluttaten der Oligarchen. Dabei vergessen wir zu leicht den Schrecken der Zeit, der uns ebenso in beständige Fieberwallungen bringen würde, die Not des Staates, der längst die letzten Schätze der Götter ausgemünzt hatte, die Not jedes einzelnen Bürgers, der seinen Acker nicht bestellen,

[1]) Es liegt kein Anhalt vor, die Verbannung des Kritias später anzusetzen als den Sturz des Alkibiades; möglich ist es natürlich.

[2]) Staat 568b.

sein Gewerbe nicht betreiben konnte, zuletzt die grauenvollste Hungersnot. Und dazwischen wieder glänzende Erfolge wie den Sieg bei den Arginusen. Man muß die Frösche des Aristophanes mit einer fühlenden Seele lesen, in denen von der Bewaffnung der Sklaven, der Mahnung zur Eintracht, dem Hinweis auf den verbannten Alkibiades neben dem Duell der Dichter geredet wird, in dem doch die Totenklage um die große Tragödie den Unterton bildet. Man muß die grauenvollen Schilderungen des Lysias (Reden 12, 13) dazu nehmen, die, ganz abgesehen von der Wahrheit des einzelnen, zeigen, was geglaubt und auf den Glauben hin gefrevelt ward. Man muß die stummen Zahlen und Titel der Rechnungen auf Stein in der Phantasie zum Reden bringen: dann begreift, dann verzeiht man auch das Entsetzliche. Das alles hat Platon in empfänglichster Jugend erlebt, von Tag zu Tag, in Hoffen und Verzweifeln. Und sein Oheim warf sich zu dem Tyrannen auf, der Ordnung in dies Chaos bringen wollte, und starb unter den Flüchen seines Volkes. Nach der Niederlage am Ziegenflusse kehrte Kritias heim und stellte sich an die Spitze einer Partei, die mit allen Mitteln dem Kriege zugleich und der Demokratie ein Ende machen wollte. Gegen Sparta geht es nicht mehr, so muß man die Konsequenzen ziehen, Athens Entwicklung um ein Jahrhundert zurückzuschrauben, den von den alten Geschlechtern geleiteten Kleinstaat herstellen. Weg mit dem Reiche; das ist doch verloren; weg mit der Flotte, mit der befestigten Hafenstadt; die Verbindung mit dem Meere führt zur Demokratie; eine neue Verfassung für die Zukunft, zunächst eine Gewaltherrschaft weniger Männer, wie sie Lysandros genehm war, gestützt auf Spartas Billigung, Spartas Garnison. In den Rittern fand sich eine Truppe, die, gemäß ihrer Herkunft, überwiegend diesen Bestrebungen günstig war. Platons Mutterbruder Charmides stand seinem Vetter Kritias mit Entschiedenheit zur Seite; wir dürfen dasselbe zunächst auch von den Söhnen des Ariston glauben.

Allein die Demokratie und der Glaube an Athens Macht und Ehre waren zu stark. Nur mit Bluturteilen und Landesverweisungen konnte sich das Regiment der dreißig Gesetzgeber, wie sie hießen, aufrecht erhalten. Die zahlreichen Vertriebenen fanden auch in Städten des spartanischen Bundes Zuflucht und Rückhalt, namentlich in Theben, wo schon vorher eine demokra-

tische Partei der Übermacht Spartas mißtraute und nach der Herrschaft strebte, um sich von ihr zu emanzipieren. Die Geldnot trieb die athenischen Machthaber zu Konfiskationen und widerrechtlichen Verurteilungen; so ward Polemarchos, der Bruder des Lysias, getötet, um das große Vermögen des Hauses einzuziehen; Lysias, verarmt, rettete sich durch die Flucht. Es war ein Haus, in dem Sokrates und die Aristonsöhne verkehrt hatten. Auch von den Freunden des Sokrates ging mancher wie der treue Chairephon mit den Demokraten in die Fremde und beteiligte sich an dem Bürgerkriege auf jener Seite. Sokrates blieb in der Stadt, aber soweit kannte ihn Kritias, zu wissen, daß er die Gewalttaten nicht billigte und seine Meinung nicht zurückhielt. Er versuchte ihn zu kompromittieren, gab ihm also den Befehl, einen angesehenen Demokraten in Salamis zu verhaften. Sokrates gehorchte nicht; das hätte genügt, ihm selbst den Prozeß zu machen. Davor scheute Kritias doch zurück, aber zum Schweigen mußte er ihn bringen: das Gewissen durfte seine Stimme nicht mehr erheben; er selbst wird sich vor ihm gefürchtet haben. So erteilte er ihm den gemessenen Befehl, seine Unterhaltungen mit der Jugend einzustellen, angeblich, weil sie unter das neue Gesetz fielen, das den rhetorischen Unterricht verbot. Das mußte zum Äußersten führen. Es geschah aber in der letzten Zeit, als die Demokraten sich schon im Lande festgesetzt hatten und gegen die Hafenstadt vorgingen. Dort sind Kritias und Charmides im Bürgerkriege gefallen. König Pausanias von Sparta hat die Herstellung der Demokratie gestattet: besonnene Bürger, zu denen Anytos gehörte, der vier Jahre darauf die Verurteilung des Sokrates durchgesetzt hat, haben den ehrlichen Versuch gemacht, auf Grund der Amnestie (das Wort ist damals geprägt) ein neues Leben der Eintracht zu beginnen. Von allen Seiten sollte alles vergeben und vergessen sein, und trotz der Oberherrschaft Spartas, trotz der bitteren wirtschaftlichen Not, trotz all den Verlusten und all der Trauer keimte neue Hoffnung.

Nichts wissen wir über Platon und die Seinen aus diesen Jahren, nur daß er dauernd in Athen geblieben ist, auch als die den Demokraten verdächtigen Reiter den Spartanern als Hilfstruppen beigegeben wurden, um sie aus der Stadt zu entfernen. Und doch sind die erschütternden Erfahrungen für sein Leben

entscheidend gewesen. Die Orgien der äußersten Demokratie und der oligarchischen Tyrannis hat er mit angesehen. Tyrann aber war der eigene Oheim, zu dem er von Kindesbeinen bewundernd aufgeschaut hatte, doch schwerlich ohne ein vorahnendes Gefühl, daß die Unrast und die Maßlosigkeit Wege einschlagen würde, auf die er nicht folgen konnte. Talent und Tatkraft des Kritias hörte er auch jetzt nicht auf zu bewundern, aber die Ungerechtigkeit und der Frevelmut, der sich selbst das Grab gräbt, wogen schwerer als diese Vorzüge. Demgegenüber stand Sokrates. Was in diesem war, kam dem Jünger, der sich dem sonderbaren Alten sicherlich nicht ohne manchen inneren Kampf hingab, erst vollkommen zum Bewußtsein, als er sein Wissen um die Tugend durch die Tat bewies. Er wich nicht von dem rechten Wege, Verführung und Drohung prallten an ihm ab, die Folgen ließen ihn ganz kalt, wenn er nur seinem Logos treu blieb. Platon mußte wählen; schwanken konnte er nicht. Wo das Recht, wo das Gute war, da war sein Platz. Jetzt sah er den Gerechten sich behaupten, den Frevler zugrunde gehen. Bald sollte er die Erfahrung machen, daß vor der Welt der Erfolg auch umgekehrt sein kann. Aber da beirrte ihn der irdische Erfolg nicht mehr.

Auch seine Feinde haben ihm nicht vorwerfen können, daß er auf seiten des Kritias gestanden hätte; er muß sich also ganz zurückgehalten haben. Wie stark es ihn abstieß, daß Kritias dem Sokrates einen Schergendienst zumutete, hat er wiederholt und noch als Greis gestanden, ebenso, daß er sich in die neue Ordnung fand und zu der Verfassung, die auf die Amnestie gegründet war, Vertrauen faßte[1]). Er erwähnt mehrfach mit unverhohlener Ablehnung die Partei der geschworenen Spartanerfreunde, also der reaktionären Feinde der perikleischen Demokratie[2]). Noch hielt er an dem Plane fest, sich gemäß den Überlieferungen seines Standes der Politik zu widmen; so etwas wie ein Sophist oder bloß ein Literat zu werden, lag ihm ganz

[1]) Menexenos 243e, Brief 7, 324e.

[2]) Protagoras 342b, Gorgias 515e. Sie tragen den Spitznamen „die mit den zerquetschten Ohren", an denen man den Faustkämpfer erkennt. Übrigens unterscheidet Platon diese Affen der lakedämonischen Zucht scharf von dem Original. Sparta hat er immer bewundert.

fern. Daß es diese letzten Jahre ihres Zusammenlebens sind, in denen Sokrates so recht sein Lehrer war, bedarf keines Wortes. Seine angefangenen Tragödien verbrannte er; Kritias aber wirkte darin nach, daß er von den „zwanglosen Unterhaltungen", den Homilien des Sokrates, literarische Abbilder zu schaffen versuchte. Die dichterische Begabung, das Familienerbe, schlug durch, aber die Person des unpoetischen Lehrers und Erziehers machte sich auch diese dienstbar.

5. Jugendübermut.

Platon war nun in den Jahren, in denen sich der geistige Zeugungsdrang betätigen mußte, von dem er im Symposion redet. Er hatte sich an der Tragödie versucht, aber seine Verse verbrannt. Dafür schrieb er „sokratische Reden", seine ersten Dialoge und erfand damit eine neue Kunstform, denn die übrigen Sokratesschüler haben es ihm nachgemacht. Er selbst hat sich an diese Form gebunden, auch als sie ihm lästig ward, und ihr den verschiedensten Inhalt angepaßt. Der Dialog ist eine der vornehmsten Gattungen der Prosadichtung geworden, nicht nur der griechischen, denn Cicero übernahm ihn und lieferte die Vorbilder weithin, so weit die lateinische Bildung reichte. Als dann Platon selbst und andere griechische Dialoge, namentlich die Lukians, wieder zugänglich wurden, fand der Dialog bei den romanischen und germanischen Völkern vielfältige Pflege, keineswegs nur als Gefäß philosophischer Belehrung. Das ist etwas Großes, verdient verfolgt zu werden, aber es wird geradezu verhängnisvoll für das Verständnis Platons und besonders seiner Anfänge, wenn man in ihnen das zu finden voraussetzt, was der Dialog später einmal geworden ist. Schon was Platon selbst später aus ihm gemacht hat, darf man nicht hineintragen, sondern muß unbefangen hinnehmen, was der Jüngling bietet. Er hatte doch den Theaetet und den Phaidros weder geschrieben noch im Kopfe, und er konnte unmöglich wissen, daß er eine neue Kunstform schüfe, geschweige, daß er damit begann, diese Form „im Gegensatz zu allen vorhandenen philosophischen Werken in ihrer formalen und inhaltlichen Eigenart zu rechtfertigen"[1]).

[1]) So redet Arnim, Jugenddialoge 35, und er führt aus, „daß sich der Protagoras zu einer Reihe sachlich zusammenhängender Dialoge eignete, weil er das Thema aufstellt, zu dem die andern Beiträge liefern". Also

Geworden ist der Dialog freilich durch Platon zu dem Gefäße, in dem der Philosoph seine Gedanken künstlerisch geformt bald dem großen Publikum, bald den Schülern darbietet, aber darum ist er es nicht von Anfang an gewesen, konnte es schon deshalb nicht sein, weil der Jüngling noch kein Philosoph war noch sein wollte. Als er den Menon schrieb, trug er Ergebnisse des eigenen Denkens vor; da war er aber auch Lehrer oder wollte es doch werden. Als er seine ersten sokratischen Reden schrieb, lag ihm dieser Gedanke noch ganz fern, und über eigene Wissenschaft verfügte er noch nicht. Wohl hatte ihn Sokrates für die Philosophie gewonnen, aber das bedeutete keinen wissenschaftlichen Beruf, keine Weisheit, sondern die Liebe zu ihr, das heißt die Arbeit an der eigenen geistigen und sittlichen Vervollkommnung. Ein Sokratesschüler brauchte so wenig zu schreiben, wie es der Meister tat. Er war kein Privatdozent, der sich mit seiner Habilitationsschrift der gelehrten Welt vorstellt; er gab auch nicht die Nachschriften der Kollegien seines Lehrers heraus [1]),

---

Platon hat sich ein Schema gemacht, in dem die verschiedenen künftigen Werke ihren Platz haben, verteilt den Stoff und beginnt mit einem „glänzenden Fassadenbau", Pindars Wort wie Arnim zu gebrauchen. Wer sich das Schaffen eines Künstlers so vorstellt, der sollte wirklich mit Schleiermacher den Phaidros an dem Anfange lassen. Für den ganzen Platon gibt erst dieser die richtigen Propyläen ab; er erörtert wirklich das Problem der platonischen Schriftstellerei; eben daher haben ihn antike Vermutungen, denen Schleiermacher folgte, für den ältesten Dialog erklärt (Prolegomena VI 217 Herm.). Ich habe ja selbst in der Jugend diesen Irrgang mitgemacht, der den Anfänger Platon sich die Frage vorlegen ließ, vor die uns die Summe seiner fertigen Werke stellt. Es ist nichts anderes als Friedrich den Großen 1756 zu seinen Generalen sagen zu lassen „heute fangen wir den siebenjährigen Krieg an". Wir taten so, als hätte er seine Werke zugleich geschrieben und nicht geschrieben vor sich gehabt, statt sie jedes einzeln aus sich zu verstehen, wo sich dann eins auf dem andern aufbaut. Auch in der Beurteilung politisch wirkender Personen scheint es besonders schwer von dem abzusehen, was in ihrer Zukunft lag. Wo wir über reichliche eigene Äußerungen verfügen, wie bei Cromwell, Friedrich dem Großen, Bismarck können wir das Wachsen und Wandeln feststellen, und doch sehen die meisten immer das Zukünftige in sie hinein; Bismarck hat es selbst getan, während Goethe sich in wunderbarer Weise historisch sah. Wo die Selbstzeugnisse fehlen, ist die Gefahr des Irrtums groß; z. B. Cäsar und Konstantin werden gar zu gern so behandelt, als hätte der erste immer König, der andere Summus episcopus werden wollen.

[1]) In der späteren Zeit, wo so etwas gewöhnlich war (und es haben

denn der hielt kein Kolleg, und Stenogramme wie von den „Homilien“ des Epiktet und Origenes gab es noch nicht. Er war auch kein Literat, der vom Ertrage seiner Feder leben wollte, was man von den Dramatikern und Lyrikern sagen kann, in deren Formen er sich versucht hatte; sonst wäre er auf diesem Wege geblieben. Er schrieb zu seinem Vergnügen „spielend“; „Spielereien“ haben mehrere Sophisten gewisse Schriften genannt, und von Gorgias besitzen wir eine in seiner Helene. In Platon wirkt freilich mehr als der Spieltrieb; er schreibt, weil er muß, nicht anders, als er es später im Phaidros gestehen wird, wo er doch auch stark betont, daß er's zum Vergnügen tut. Er muß, weil er ein Dichter ist; Eros und die Muse führen ihn. Einen praktischen Zweck verfolgt er nicht; es treibt in ihm, wächst in ihm, der Same, der in seiner Seele keimt, drängt zum Licht.

Die Tragödie hat er aufgegeben; die Heroen der alten Geschichten waren keine passenden Träger für das, was er zu sagen hatte, für die Kämpfe des Heros, von denen er erzählen wollte. Für den Zauber der neuen Kunstprosa war er gewiß nicht unempfänglich, sonst hätte er sie nicht so virtuos nachbilden können, sowohl im Klange wie in ihren Gedankenspielen. Agathon versuchte mit diesen Künsten die Tragödie zu modernisieren; dagegen sträubte sich Platons Stilgefühl. Und die Vertreter der rhetorischen Kunstrede waren eben diejenigen, die trotz allem Glanz und Ruhm, trotz allem Wissen und allem Geist und Witz vor dem gesunden, aber bei aller Höflichkeit grausam scharfen Verstande und dem spielenden Fechtergeschick des

---

ja Platons Schüler damit begonnen), ist oft genug so geredet worden, als wären Platons Dialoge etwas Ähnliches; Hirzel, Dialog II 90 sammelt die Zeugnisse. Die Dialoge des Aischines hat schon der Epikureer Idomeneus geradezu dem Sokrates beigelegt, Athen. 611e. Da hat denn auch der Verfertiger des zweiten Briefes den Platon selbst erklären lassen, bisher hätte er noch nichts wirklich Platonisches geschrieben, sondern was so hieße, stammte von einem „schönen, jungen Sokrates“. Das besagt nicht, daß Sokrates es geschrieben hätte, im Gegenteil, der junge schöne Sokrates ist Platon, d. h. er gibt zwar nur die sokratischen Gedanken, aber verschönt und modernisiert. Er erklärt seine Schriftstellerei als „Spiel“, wie es Athenäus in den letzten Worten seines Riesendialoges ausdrückt. Der platonische Ernst ist die Geheimlehre, von der jener Briefschreiber fabelt. Dies Urteil über seine Schriften dem Platon zuzutrauen, ist freilich ebenso unverzeihlich, als wenn darin stünde, Sokrates hätte den Staat geschrieben.

wunderbaren, wenn auch wunderlichen Mannes gar so schlecht bestanden, der sein Heros geworden war. Er sollte es noch in ganz anderem Sinne werden, als es der Anfänger jetzt darstellte, also wohl auch fühlte. Denn der Unsträfliche, Gerechte, der Heros der menschlichen, auf den Logos gegründeten Sittlichkeit, der Sokrates des Gorgias war er ihm noch nicht. Wohl ist sein Sokrates frei von der Eitelkeit der Sophisten; nicht um seine Person ist es ihm zu tun, sondern um die Wahrheit; aber dem Gegner Fallstricke zu legen, scheut er sich in der Debatte nicht, und ihm das Zugeständnis einer paradoxen Behauptung abzuringen, bereitet ihm das größte Vergnügen. Wir spüren auch nichts von jener Menschenprüfung, die der Gott seinem Diener aufgetragen hatte, deren segensreiche Wirkung Nikias erfahren hat und rühmt (oben S. 110f.). Er läßt die vornehmen Sophisten seine Überlegenheit fühlen, aber durchaus nicht um einen Hippias zur Selbsterkenntnis und Selbstbescheidung zu bringen, sondern um ihn zu blamieren. Auch das wird nach dem Leben kopiert sein. Jenen Heros aber konnte Platon noch nicht erkennen: der hat sich erst 399 enthüllt; in allem, was Platon nachher geschrieben hat, verleugnet Sokrates diese überlegene Würde nicht, selbst nicht im Euthydemos, wie ein tragischer Held auch im Satyrdrama Held bleibt. Der Gorgias ist eine Tragödie; er ist gewissermaßen als Komplement zum Protagoras geschrieben; aber der Protagoras ist dann eine Komödie. Mancher wird Ärgernis nehmen, aber ich sage getrost, diese ersten Schriften des „neuen Archilochos“ [1]) kann man nur mit einem Worte gut charakterisieren, wenn man sagt, es sind Satiren. Den Sermonen des Horaz und manchen Dialogen Lukians stehen sie näher als dem Symposion oder dem Theaetet. Die Satire will Leute lächerlich machen, in dem sie sie darstellt, wie sie sind, auch wohl etwas karikiert. Eine Kritik dabei auszusprechen ist nicht nötig, im Gegenteil, je weniger davon, desto besser. Ein bloßer Rhetor wie Juvenal kann nichts ohne diese scharfe Sauce servieren. Bei Platon wirken die Dialoge durch sich selbt; der Leser muß nur den Humor mitbringen. Sokrates ist überall als Gegenspieler

[1]) So nennt ihn Gorgias in einer Anekdote bei Hermippos, Athen. 505e; in abgeschwächter Form steht sie kurz vorher Verlaß ist darauf natürlich nicht, nur ist es nicht so unmöglich, wie daß Sokrates den Lysis ablehnt. Diogenes III 35, Proleg. 199 Hermann.

nötig, aber um seinetwillen sind Ion und Hippias wahrlich nicht geschrieben, sondern gelten den Personen, nach denen sie heißen. Und wenn der Protagoras die Frage beantwortet, wer ist der bessere Lehrer, Protagoras oder Sokrates, so gibt er die Antwort nur negativ. Der Sophist ist es nicht, denn er unterliegt dem Sokrates; aber was dieser statt der Lehre der Sophisten zu bieten hat, ob er etwas hat, bleibt nicht nur unausgesprochen, sondern wird auch der nicht zwischen den Zeilen finden, der den Sokrates der Apologie sucht, es sei denn, er schiebt es von eigenem hinein.

Die Sophisten und Sokrates ihr Überwinder, das ist es, was Platon darstellt, weil er es gesehen hat. Das Erlebnis muß er gestalten: damit hat er den Stoff. Dem ungezwungenen Gespräche des Sokrates erliegen die kunstvollen Redner: damit hat er die Form. So sagen wir jetzt, weil es ihm gelungen ist, Stoff und Form durch eine solche Kunst in Einklang zu bringen, daß sie die Natur mit ihrer immanenten Notwendigkeit zu sein scheint. Beides mußte doch der Künstler erst finden, erfinden. Beides hat er im Fortgange seines Lebens ausgebaut, aber den Grund hat er gleich mit voller Meisterschaft gelegt. Schwerlich war er sich bewußt, was das bedeutete, denn er wandte ja nur die Sprache des Lebens an, so weit geadelt, wie es jeder wirkliche Künstler tut: denn Wahrheit wird in der Kunst erst dann erreicht, wenn die Wirklichkeit stilisiert, d. h. von dem Zufälligen befreit wird. Sich der lebendigen Sprache frei zu bedienen, war den Athenern der vorhergehenden Generation noch nicht gegeben; wir sehen es an Thukydides, der in denselben Jahren an der Vollendung seiner Geschichte arbeitete. Antiphon der Sophist, dem mancher Satz gelingt, verfällt daneben bald in die ärgste Dürre, bald legt er die bunteste Schminke auf. Die Sophisten, deren Kunstprosa bewundert wird, könnten die unbefangene Sprache des Lebens nicht erreichen, auch wenn sie wollten, weil sie Ausländer sind. Aber so tief Andokides an Talent und Bildung unter Platon steht, dieser Unterschied erklärt alles genügend: er ist einer, wie es unter den Athenern seines Standes viele gab, er schreibt so gut er kann, und es wird ihm nicht schwer, zu sagen, was er will. Von Kritias dürfen wir dasselbe erwarten, gesteigert durch Talent und Bildung. Und Kritias lag dem Platon am nächsten: der Titel Homilien paßt auf die Dialoge durchaus. Platon gab ihnen Sondertitel,

eine Neuerung nach dem Vorbilde der Dramatiker. Das weist in eine andere wichtige Richtung. Die Tragödie hatte zuerst eine attische stilisierte Rede geschaffen; der Redner Antiphon hatte seine archaische Prosa an ihr genährt. Durch Eupolis und Aristophanes war dann die Komödie gerade sprachlich befähigt, die lebendige Rede in allen Schattierungen nur mit der unentbehrlichen poetischen Stilisierung wiederzugeben. An ihr, besser an beiden dramatischen Gattungen, hat auch Platon gelernt und beiden eine ebenso vollkommene Prosadichtung zur Seite gestellt. Für sie schuf er sich einen Stil, gerade in dem, was ihn über alle andere Kunstprosa erhebt, in seiner Natürlichkeit, vermutlich unbewußt. Daß er Gespräche wiedergab, lag aber gewiß nicht daran, daß er an die Dramen anknüpfte, das war ihm durch Sokrates gegeben, der eben keine Vorträge wie die Kunstredner hielt, und Platon hatte empfunden, was Goethe seiner Übersetzung von Diderots Versuch über die Malerei vorausschickt: „Man erinnert sich mit Vergnügen der sonderbaren Wendungen des Dialoges (den er als eben gehalten voraussetzt), wie durch Widerspruch und Einstimmung, durch Zweiseitigkeit und Vereinigung, durch Rückwege sowie durch Umwege das Ganze zuletzt umschrieben und beschränkt worden, und jeder einseitige Vortrag, er sei noch so vollständig, noch so methodisch gefaßt, kommt uns traurig und steif vor. Daher mag es kommen: der Mensch ist kein lehrendes, sondern ein lebendes, handelndes und wirkendes Wesen. Nur in Wirkung und Gegenwirkung erfreuen wir uns."

„Sokratische Reden oder Geschichten", das klingt an die „äsopischen Geschichten" an, die Fabeln, die schon die Kinder in der Schule lasen, und in denen öfter, als wir es jetzt erkennen, erzählt worden sein wird, bei welcher Gelegenheit Äsop eine Fabel vortrug. Es gab ein Buch, in dem witzige Worte des Simonides gesammelt waren; wir haben noch einen Fetzen davon. Es ist sehr wohl möglich, daß es über die Sieben Weisen schon Bücher gab, die nicht nur ihre Sprüche enthielten, sondern auch Geschichten, wie deren bei Herodot einige stehen; vielleicht kamen sie gar schon zu einem Gastmahl zusammen. Ion von Chios hatte in der frischen ionischen Sprache seine Erinnerungen an die bedeutenden Männer aufgezeichnet, die ihn in seiner Heimat besucht hatten, auch wohl die er besucht hatte: da

führte er sie auch redend ein, und nichts klingt trotz allen Unterschieden so nahe an Platons Weise an, als die eine Seite Ions, die von dem Besuche des Sophokles handelt. Zwar nicht die Reden in Herodots letzten Büchern, die schon rhetorisch sind, aber wohl die Novellen der ersten Bücher kommen diesem Stile nahe. So etwas werden die Ionier viel besessen haben. Die Tragödie ist voll von Rededuellen, und daß dies nicht erst aus der Rhetorik stammt, zeigt sich darin, daß es für die Komödie ebenso gilt. Die Rhetorik aber bietet uns Rede und Gegenrede in den antiphontischen Tetralogieen und bei Thukydides, der einmal sogar einen allerdings besonders sophistischen Dialog in seine Geschichte eingelegt hat. Es ist wirklich nicht schwer begreiflich, daß Platon darauf verfiel, das Getriebe der weisen Männer zu schildern, in dem er sich bewegte. Erst darin zeigt sich der geborene Künstler, den das „Milieu" nicht erzeugen kann, daß er nicht abschrieb, sondern dichtete. Erst als er Sizilien besuchte, hat er dort in Sophron einen Dichter kennen gelernt, den er als Dichter schätzte, obwohl er nur in ungeschminkter Sprache dramatische Szenen aus dem Leben wiedergab. So etwas kannte Athen und Ionien nicht; es steckte etwas Sizilisch-Italisches darin. Eine Einwirkung auf Platon konnten diese „Mimen" oder prosaischen „Dramen", wie sie ursprünglich hießen, nicht mehr haben; sie sind auch in der Literatur der Griechen nur mittelbar, durch kunstvolle Dichter wie Theokrit umstilisiert, zur Geltung gekommen. Das ist charakteristisch für hellenische Kunst: sie verträgt den Naturalismus nicht; damit verzichtet sie auf vieles, das uns Germanen, uns Modernen auch zur Kunst gehört, uns oft ganz besonders reizt. Es ist auch verhängnisvoll geworden, daß der Stil, den die individuelle Schöpferkraft eines Einzelnen oder Weniger herangebildet hat, bald mit einer Kunstgattung so unlöslich verbunden schien, daß nur noch unfreie Nachahmung gestattet ward. Um so höher sind die wenigen individuell Schaffenden zu werten, und unter ihnen ragt Platon dadurch hervor, daß er die lebendige Rede der Literatur erschließt, sie nicht stärker stilisiert, als daß sie in jeder Tonart, in jeder Tonhöhe und Stärke gleich ausdrucksfähig bleibt. Er schafft sofort, schon als Anfänger, die Prosa, die wir allein als vorbildlich, dies aber im vollsten Sinne des Wortes auch heute noch anerkennen müssen. Denn daß wir uns der Rhetorik nicht

ergeben dürfen, hat er als Anfänger schon gewußt; als reifer Mann hat er es auch bewiesen.

Diese Betrachtungen werden vielleicht zu lang erscheinen, zumal vor der Behandlung der ersten Schriften. Aber das eine Vorurteil muß von vornherein abgewiesen werden, daß er im Dialog die in der Idee präexistente Gattung einer philosophischen Prosa entdeckt und in die Realität überführt hätte. In seinen ersten Schriften werden auch philosophische Dinge behandelt, weil er Sokrates darstellen will; später will er philosophische Dinge vortragen und bedient sich dazu der Person des Sokrates. Dazu kommt ein zweites Vorurteil, er hätte zu Lebzeiten des Sokrates diesen nicht redend einführen können, was er mit Gorgias und Hippias notorisch getan hat. Das wäre berechtigt, wenn Platon den Sokrates Lehren vortragen ließe, die ihm eigentümlich oder wohl gar nicht einmal das, sondern platonisch wären, oder auch wenn er ihn in seinem Berufe zeigte[1]), die Menschen sei es als Bremse anstachelnd, sei es als Zitterroche lähmend, damit sie zur Erkenntnis ihres Nichtwissens und durch diese zur Einkehr in sich kämen. Wenn Platon aber nur satirische Bilder zeichnet, so gibt es nichts, was ihn hätte zurückhalten müssen. Wie Sokrates sich dazu stellte, wird keiner aus sich bestimmen wollen und irgendwelche Rücksicht auf die eigene Person ihm noch weniger zutrauen. Da Platon mehr als eine solche Schrift verfaßt hat, schließen wir, daß Sokrates mindestens nichts dagegen getan hat. Übrigens ist aus der sprachlichen Form der Nachweis geführt, daß der Protagoras sich ganz von den andern Schriften absondert. Damit ist gesagt, daß er vor den Tod des Sokrates, das Epochenjahr, fällt.

Es sind drei Schriften, die sich als Satiren bezeichnen lassen, Protagoras, der mit Recht unter die künstlerisch höchststehenden Dialoge gerechnet wird, und die beiden kleinen Stücke Ion und Hippias. Für ihre Reihenfolge unter sich gibt es keinen äußeren Anhaltspunkt, doch setzen Protagoras und Hippias die persön-

[1]) Es ist sogar von Bruns eingewandt, die Stelle der Apologie 39d, in der ihn Platon sagen läßt, nun würden viele den Athenern lästig fallen, die er bisher zurückhielt, verböte, an sokratische Dialoge bei Sokrates, Lebzeiten zu denken. An den Satiren auf die Sophisten konnten sich die Athener nur belustigen: weder ihrem Volke noch einzelnen von ihnen sagte Sokrates darin unliebsame Wahrheiten.

liche Bekanntschaft mit diesem Sophisten voraus, und den ihm gewidmeten Dialog muß Platon entweder geschrieben oder in der Feder gehabt haben, als er den Protagoras schrieb. Ion macht ganz den Eindruck eines ersten Versuches. So wird die Reihenfolge wahrscheinlich sein, in der die Schriften hier zur Besprechung kommen.

Zuerst also der Ion. Es kann gar nicht anders sein, als daß die Begegnung mit dem Titelhelden dem Platon den Anstoß zu diesem „aristophanischen" Schwank gegeben hat, also als jener wirklich an den Panathenäen auftrat. Er wird mit seiner Vortragskunst der homerischen Verse allgemeinen Beifall geerntet haben; aber wenn er nicht auf der Bühne stand, zeigte er nicht nur eine naive Eitelkeit, sondern einen ziemlich leeren Kopf, und über die Dichtungen, die er doch durch seinen Vortrag belebte, wußte sein Verstand herzlich wenig zu sagen, wie das auch bei Schauspielern vorkommen soll. Dies Mißverhältnis erschien dem jungen Platon so lächerlich, daß er ihm durch Sokrates zu Gemüte führen läßt, er verstünde seinen Homer überhaupt nicht. Diese Belehrung läßt ihm Sokrates angedeihen, doch weder so, daß er es wirklich einsieht, im Gegenteil, er darf stolz abziehen, denn es ist ihm bewiesen, daß er zwar kein Wissen besitzt, aber etwas Höheres ist: ein göttlicher Mann, aus dem die Muse spricht. Er merkt den Hohn nicht, der in diesem Prädikate liegt. Das ist lustig genug; dafür muß man freilich das nötige Gefühl, muß auch die nötige Stimmung haben, um das Ganze nur zu vertragen. Denn die Farben sind aristophanisch grell aufgetragen. Dieser Ephesier, dieser Ionier, den wir uns mit den Athenern möglichst unkriegerisch denken müssen, traut sich zu, ein Feldherr werden zu können, weil er am Homer beurteilen gelernt haben will, welche Rede einem Feldherrn angemessen ist, ja er versteigt sich zu der Behauptung, es läge nur daran, daß er aus einer Untertanenstadt stammt, wenn er nicht zu dieser Würde berufen ist. Über so etwas konnte ein Athener nur laut auflachen; auf dieses Gelächter ist das Ganze angelegt, und es steigert sich noch in dem Schlußwort „dann will ich's mir gefallen lassen und ein göttlicher Mann sein". Was ihm Sokrates schmunzelnd bestätigt.

Das hätte der Sokrates des Gorgias und Menon nicht getan, trotz aller Ironie nicht getan, denn er läßt ihn in dem Glauben,

das Prädikat der Göttlichkeit wäre so hoch wie es klingt; für Sokrates ist das Wesentliche daran das Negative, das mangelnde Wissen, ja es fehlt nicht nur begriffliches, sondern auch handwerkliches Wissen, was der Grieche mit dem Worte Techne bezeichnet, denn zwischen Kunst und Handwerk wird ja nicht geschieden. Wenn Ion als Rhapsode Erfolg hat, und den hat er, so versteht er das Rhapsodenhandwerk, und Sophokles versteht wahrhaftig sein Handwerk auch; aber hier wird es dem Dichter abgestritten, 534b. Der junge Platon übertreibt; er hat später billiger urteilen gelernt[1]). Was dem Ion fehlt, die Auslegung Homers, ward freilich von dem Rhapsoden erwartet, und der eitle Geselle traut es sich zu; dafür mag er abgestraft werden, aber in Wahrheit ist auch das ungerecht, denn der Schauspieler hat eine andere Aufgabe als der Philologe. Dem Platon war die Dichtererklärung, wie er sie in der Schule gehört hatte, und wie sie anspruchsvoller die Sophisten betrieben, zuwider; immer wieder hat er es gezeigt. Damals lag es ihm von der Schulzeit her noch nahe, daher spielt es, wenn auch feiner, platonischer, auch im Hippias eine Rolle. Was hier davon gebracht wird, verlohnt kein Verweilen.

Jedem Leser des Ion bleibt etwas im Gedächtnis, an dem er sich gefreut hat. Das ist ein glücklich gefundenes Bild (533 d ff.). Mit diesem gibt Platon gleich eine Probe von einer Gabe, die ihm bis ins höchste Alter treu bleibt: einen Gedanken durch eine treffende Vergleichung so anschaulich zu machen, daß er unmittelbar einleuchtet und mit dem Bilde im Gedächtnis haftet. Hier will er zeigen, daß Dichter, Schauspieler oder Rhapsode und Hörer alle unter dem Einflusse von etwas Fremdem, Göttlichem stehen, das in der Poesie steckt, die von der Muse stammt. Der Dichter dichtet nicht bewußt, sondern der Geist kommt über ihn. Dieser Geist steckt in seiner Dichtung und bemächtigt sich des Vortragenden, und durch den wieder reißt er die Hörer hin. Dies Verhältnis veranschaulicht das Bild von einem Magneten, an dem eine ganze Kette von Ringen hängt. Wie das ausgeführt wird, darin verrät sich, daß Platon mindestens ebenso sehr die Dichter treffen will wie den Rhapsoden. Ihnen sagt er nach, daß sie „keine Vernunft“ haben, und sie sind „göttlich“

[1]) Phaidros 268 d.

in demselben Sinne wie Ion. Er hat die Ansicht immer fest gehalten, daß der Dichter nicht bewußt schafft wie der Mann der strengen Wissenschaft, aber wo er es aufnimmt, im Phaidros, läßt er den Sokrates selbst an dem göttlichen Wahnsinn teilnehmen und in ihm aussprechen, was ihm höchste Wahrheit ist: er hat den Wert des Unbewußten begriffen, weil er an sich erfahren hat, daß er auch in seiner Philosophie mit dem bloßen Verstande nicht auskommt, und das Unbeweisbare ist gerade das Höchste. Zu dieser Einsicht, zu dieser Billigkeit zu gelangen, hatte er einen weiten Weg nötig. Hier ist er jugendlich intolerant, gerade gegen die Dichter. Warum? Ist das nicht ganz begreiflich? Hat er doch eben erst die Schwenkung von der Poesie zur Philosophie gemacht. Da lästert er, was ihm eben noch heilig war. Sokrates hat in ihm diese Wendung bewirkt; darum legt er ihm die Kritik in den Mund; es mag ja sein, daß er die Ansicht des Meisters traf, der nichts vom Dichter in sich hatte. Mit jener Prüfung der Dichter, von der die Apologie 22b redet, hat das kaum etwas zu tun; da müßte Sokrates fragen „wie hast du das und das gemeint, Euripides", und fragen würde er über eine moralische Behauptung, um ihm zu Gemüte zu führen, daß er kein Wissen von dem besitzt, was er sagt, also auch nicht der Lehrer des Volkes sein kann, was er doch sein will und sein soll.

So betrachtet, menschlich, persönlich, ist der Ion nicht nur verständlich, ist er ein anmutiges Zeugnis für die Stimmung des Anfängers, fordert aber auch diesen Zeitansatz. Wir verzeihen dem Anfänger manche Unebenheit, vor allem, daß er seinen Sokrates mehr dozieren als fragen läßt, nicht weil er ihn als Lehrer einführen will, sondern weil er selbst der Kunst noch nicht mächtig ist, seine Gedanken in einem Frage- und Antwortspiel vorzutragen. Wenn wir allerdings die Karikatur des Ion nicht anerkennen und in ihm einen Gegner sehen wollen, den zu überwinden eines Sokrates würdig wäre, wenn wir's ernst nehmen, was doch nur ein Fechterstreich ist, daß der Kutscher über Homers Schilderung des Wettrennens der sachverständige Beurteiler ist, dann ist der Ion ein so törichtes Buch, daß man ihn beiseite werfen soll, einerlei, ob Platon ihn verfaßt hat oder ein anderer. Dieses ganz treffende Urteil hat Goethe gefällt, der auch das Aristophanische in der Behandlung Ions angemerkt

hat. Ihn hatte die Tendenz geärgert, aus der heraus der abtrünnige Freund Fritz Stolberg ein paar platonische Dialoge übersetzt hatte, den Sokrates zum Mitgenossen einer christlichen Offenbarung zu machen; dem danken wir, daß er sich dies einzige Mal aus eigner Anschauung über eine Schrift Platons geäußert hat. Seine Diagnose ist durchaus richtig; daß er den Schluß daraus mit dem Platon, wie er damals geglaubt ward, nicht vereinigen konnte, war unvermeidlich. Das zu tun ist unsere Sache; wir entnehmen dem Ion, wie der Anfänger Platon war, als er ihn schrieb.

Auch zum Hippias hat offenbar die persönliche Begegnung den Anstoß gegeben, und wieder hat geckenhafte Eitelkeit den Platon gereizt[1]). Er versteht es ganz prächtig, den Renommisten vorzuführen, der reinweg alles kann, gleich geschickt mit den Händen und dem Munde. Er hat sich auch sein Gewand selbst gewoben und seinen Siegelring geschnitten. Wir wollen nicht fragen, ob der Satiriker sich nicht einen oder den andern Posten zuzufügen erlaubt hat: daß Sokrates dem Sophisten alles zum Lobe vorrechnet, und dieser dankend quittiert, ist köstlich. Der griechische Leser dachte sicherlich an den Homervers aus dem Margites, „viele Künste verstand er, doch schlecht verstand er sie alle", Platon auch an den Spruch des Herakleitos, „Vielwisserei zeugt keinen Verstand", der ihm selbst aus der Seele gesprochen war[2]). Nun war Hippias ohne Frage ein kenntnisreicher Mann, und für seine historischen Studien müssen wir dem ersten Herausgeber der unschätzbaren olympischen Chronik den wärmsten Dank wissen; so etwas wußte Platon niemals zu schätzen. Gedanken freilich hat Hippias schwerlich gehabt; die ihm von den Modernen beigelegt werden, machen sie ihm zum Ge-

[1]) Hippias spricht von seinen Besuchen in Sparta; von denen konnte nach dem Kriege von 402/1 nicht mehr die Rede sein. Aber das geht nur die in Wahrheit ganz gleichgültige Zeit des fingierten Gespräches an.

[2]) Gesetze 819a: „nichts gelernt zu haben, ist gar nicht das Schlimmste, sondern allerhand zu lernen bei schlechter Erziehung, das ist viel schlimmer." Es ist, als kritisierte er die Schule von heute. In der Tat, sie wird von den Hochmögenden immer mehr zur Sophistenschule gemacht. Fehlt nur noch Abrichtung zur Maulfertigkeit, und auch die wird schon empfohlen.

schenk[1]). Mit einer Allwissenheit, wie sie dieser Hippias besitzt, sind Gedanken nicht wohl vereinbar.

Der Dialog ist wie der Ion ganz dramatisch, führt uns aber Hippias an irgendeinem Orte vor, wo er eben einen Vortrag gehalten hat, natürlich über alles mögliche. Die Zuhörer haben sich verlaufen; nur Sokrates und ein gewisser Eudikos sind zurückgeblieben, der dem Sokrates schon von seinem Vater Apemantos[2]) her bekannt ist; dieser vermittelt eine Anfrage des Sokrates; sie knüpft nur von fern an den eben gehörten Vortrag an und will wissen, wer besser, d. h. leistungsfähiger, in höherem Grade der „rechte Mann" ist, Achilleus oder Odysseus, und es scheint, daß danach der Vorzug von Ilias oder Odyssee bemessen werden soll. Eine ziemlich kindliche Frage, eine noch kindlichere Schlußfolgerung. Das dient aber nur dazu, daß Hippias die These aufstellt, Achilleus ist der beste, Odysseus der Verschlagenste, wie wir hier den „polytropos" übersetzen mögen; etwas Ähnliches, allein durchaus zu Ehren des Helden hatte der Dichter wirklich mit der Neubildung gemeint. Das Wort bereitete schon damals Schwierigkeiten[3]); Sokrates fragt nach und erhält die Erklärung, „Achilleus ist der beste; er ist wahr und einfach, Odysseus verschlagen und unwahr". Dabei muß man sich gegenwärtig halten, daß die griechische Sprache zwischen irriger Be-

[1]) Denn es heißt Xenophon gröblich verkennen, wenn man dem Hippias zuschreibt, was er ihn, gar im letzten Buche der Memorabilien (IV 4), vortragen läßt. Benutzung Platons ist vielmehr unverkennbar. Wie verkehrt es war, den Gegensatz von Naturrecht und Gesetz auf Hippias zurückzuführen, hat Antiphon gelehrt. Auf den bloßen Namen hin ihm mathematische Verdienste beizulegen ist offenbare Willkür; der Name ist viel zu gewöhnlich.

[2]) Beide Personen sonst unbekannt. Was der Verfasser des größeren Hippias 286b beibringt, hat keine Gewähr, da er nur seinen Dialog an den platonischen heften will. Ein Anhänger des Sokrates braucht Eudikos nicht zu sein; den Hippias behandelt er auch nicht so von unten hinauf wie Sokrates. Also kann er der Eudikos sein, der 409, IG I 59, einen Antrag stellt, ein Staatsmann, der mit Hippias äußerliche Beziehungen haben, z. B. Proxenos von Elis sein mochte.

[3]) Es hat sogar schon vor Platon zu einer Änderung der Lesart geführt, vgl. Berliner Klassikertexte V 1, S. 29. Wenn Antisthenes in den Scholien zu dem Verse sich mit der Erklärung abmüht, so zeigt seine Beziehung auf dieselben Homerstellen und auch die Heranziehung des weisen Nestor, daß er den Platon (364c) vor Augen hat.

hauptung und Lüge, also zwischen der objektiven und subjektiven Unwahrheit, keinen Unterschied macht. Sokrates erzwingt demgegenüber, daß der Lügner, der die Unwahrheit sagen kann, wenn er will, etwas kann, eine bestimmte Fähigkeit besitzt. Das wird gern zugestanden. Aber nun baut er weiter. Wer im Rechnen fest ist, kann wie die richtige, so auch eine falsche Zahl nennen, wenn und wie er will; wer nicht rechnen kann, nicht, kann sogar wider Willen die richtige nennen. Folglich ist der Lügner tüchtiger[1]). Hippias muß das für alle Künste und Fertigkeiten zugeben[2]). Wenn also beide Helden tüchtige Männer sind, sind sie beide gleichermaßen wahrhaft wie Lügner. Hippias beschwert sich über die kleinen Kniffe seines Gegners; er könnte in einer schönen Rede durch die Vergleichung beider nachweisen, daß Achilleus besser und ehrlicher ist, während Odysseus immer lügt. Demgegenüber zeigt Sokrates aus dem neunten Gesange der Ilias, daß Achilleus, der doch ebenda erklärt, daß ihm die Unehrlichkeit unausstehlich ist, über seine Absicht widersprechende Aussagen macht, also die Unwahrheit sagt, mit Absicht sagt. „Das ist eine falsche Auffassung", erwidert Hippias. „Es ist doch klar, daß Achilleus nicht aus Vorbedacht die Unwahrheit sagt, sondern wider Willen. Das Unglück des Heeres zwingt ihn, dazubleiben (das ist das Gegenteil seines erklärten Vorsatzes). Odysseus aber lügt mit Absicht." „Im Gegenteil, so verschlagen und so wunderbar geschickt ist Achilleus, daß er es wagen kann, sich selbst zu widersprechen." Dafür sollen die Verse, in denen er einen ganz anderen Entschluß kund tut, den Beweis liefern. Ver-

[1]) Platon hat an diesem Schlusse Freude gehabt. Im Phaidros 262a beweist er, daß der Redner, auch wenn es ihm auf Täuschung ankommt, die Wahrheit kennen muß, und im Staate 334a, daß der Gerechte, weil er Geld gut zu bewahren versteht, auch ein guter Dieb sein muß, was lustig mit der homerischen Charakteristik des Meisterdiebes Autolykos belegt wird. Aber dann entsetzt sich der Unterredner über diese Folgerung, so daß er seine Behauptung aufgibt, die zu ihr geführt hat. Das macht den Gegensatz der Stimmung zum Hippias sehr deutlich.

[2]) Aufgezählt werden Rechenkunst, Geometrie und Astronomie, also dieselben, welche Platon später in seiner Schule zugrunde legt. Hippias versteht nämlich diese Künste, 368d, auch die Theorie der Musik, die Platon ebenfalls heranzieht, und die der Sprache, von der er nichts wissen will. Das waren also der Sophistik ganz vertraute Bildungsmittel; aber einige von vielen, und auf die Behandlung kam es an.

geßlichkeit kann das bei dem Sohne einer Göttin nicht sein, also getraut er sich, dem Odysseus in der Kunst des Lügens überlegen zu sein. „Das glaube ich nicht“, sagt Hippias. „Aus Gutmütigkeit sagt er jetzt etwas anderes als vorher. Odysseus sagt Wahres und Falsches immer aus Berechnung.“ „Dann ist Odysseus also nach dem, was wir vorher bewiesen haben, der tüchtige, bessere Mann.“

Wer hat nun recht? Mit der Erklärung Homers offenbar Hippias, denn Achilleus sagt subjektiv immer die Wahrheit; ob sie es objektiv ist, hat mit seinem Charakter nichts zu tun. Also ist Sokrates dem weisen Manne nur an Schlauheit und Kunst zu debattieren überlegen; er will nicht die Wahrheit suchen, sondern den Allweisen blamieren, wie er den Ion blamiert hat. Hippias ist in der Tat fassungslos und zieht die Konsequenz, dann sind ja diejenigen die tüchtigeren und besseren, die mit Vorbedacht lügen und unrecht tun. Aber Sokrates läßt nicht locker. Er bringt es wirklich fertig, daß Hippias den Beweis nicht umstoßen kann, der in dem Satze gipfelt, „Wer freiwillig sündigt, Schimpfliches und Unrechtes tut, wenn's einen solchen gibt, der kann kein anderer sein als der gute (tüchtige, tugendhafte)“. Hippias ist geschlagen, gibt die These aber nicht zu. Auch Sokrates erklärt, nicht daran zu glauben, aber sich nicht Rat zu wissen; es folge aber aus dem Satze, den sie vorher festgestellt hatten. Darin liegt, daß vorher ein Fehler stecken muß; aber nicht der leiseste Wink wird uns gegeben, wo wir ihn zu suchen haben. Die Sokratiker wußten freilich, daß Sokrates auf dem Standpunkte stand, niemand ist mit Absicht schlecht, sondern er tut immer, was er für das Gute, d. h. für ihn subjektiv Beste hält; solchen Lesern war die Einschränkung, die Sokrates in dem letzten Satze macht, ein Wink für das Ganze, „wer freiwillig sündigt, wenn es einen solchen gibt“. Aber ein unvorbereiteter Leser mußte sagen, Sokrates vertritt im Gegensatze zu Hippias die Unsittlichkeit, und so viel sollte jeder einsehen, daß kein Sokratiker nach dem Urteil des Gerichts denjenigen so etwas sagen lassen konnte, der als Verführer der Jugend verurteilt war.

Was aber konnte Platon wollen? Das steht ganz ausdrücklich in den abschließenden Worten „Ich habe keine feste Meinung; daß ich und wir Laien überhaupt schwanken, ist kein Wunder,

aber daß ihr weisen Leute es tut, ist schlimm; denn dann könnt ihr uns von dem Schwanken nicht befreien". Also das kommt heraus, daß die sophistische Allweisheit täuschender Schein ist. Es kommt mehr heraus, wenigstens für Platon und jeden, der den Sokrates kennt. Was der hier tut, ist ja ein bewußtes, absichtliches Unwahrheitsagen, und eben dadurch beweist er, daß er der tüchtigere Mann ist. Das ist der Humor der kleinen, feinen Schrift; für diesen Humor muß man nur die Stimmung mitbringen, und dazu gehört, daß wir von dem Moralischen ganz absehen. Daß Hippias dazu nicht imstande ist, bringt ihn in die peinliche Verlegenheit, an der wir unser Vergnügen haben.

Also ganz ohne Einmischung des Moralischen konnte Platon den Sokrates noch einführen, lediglich durch seinen Scharfsinn den Ion und den Hippias auf den Sand setzen lassen, Behauptungen vertreten, mit denen es ihm unmöglich Ernst sein konnte, deren schwache Stellen dem Platon unmöglich entgingen. Das macht diese Schriften überaus wertvoll. Er charakterisiert die Weise des Sokrates, mit den Sophisten umzuspringen; er läßt ihn, etwas sehr anfängerhaft, sogar in breiterer Rede, als sie hier der Sophist führt, seine eigene Unwissenheit, aber auch seinen Gegensatz zu den Weisen auseinandersetzen (372b). Wie stand damals Platon zu Sokrates? Ohne Zweifel fand er solche Debatten im höchsten Grade reizvoll und bewunderte die Meisterschaft dessen, der sie siegreich durchführte. Aber meinte er nicht auch, daß die Gegner recht hätten, wenn sie wieder und wieder beklagten, daß Sokrates sich an das einzelne Wort hängte und durch diese dialektischen Künste die Untersuchung auf einen toten Punkt oder eine offenkundige Paradoxie führte? Imponierend ist es, wie dieser Sokrates die Leute schlägt; aber mehr als dies Negative gibt er nicht. Wir ahnen es vielleicht, Platon wußte es sicher, daß in der sittlichen Haltung des Mannes das Positive lag; aber das zeigt er nicht, der Leser kann es wirklich nicht herausfühlen; hüte sich also der Erklärer, es hineinzutragen. Als Satire, in der Hippias getroffen werden soll, ist die Schrift ganz allein voll befriedigend. Dazu reicht der Sokrates aus, der dem Silen gleicht: den Schrein seines Innern, in dem das Götterbild steht, hat er noch nicht geöffnet. Das Götterbild hat Platon erst zu Gesichte bekommen, als Sokrates zu sterben ging.

In dem Dialog Protagoras hat der junge Platon sein Meisterstück gemacht, neben dem die beiden Kleinigkeiten verschwinden. Es hat lange gedauert, bis er sich schriftstellerisch wieder ein so hohes Ziel setzte, und in gewissem Sinne kann man sagen, daß ihm gleich etwas so gelungen ist, wie er es nie wieder erreicht hat. So pflegt es ja um die Jugendwerke großer Künstler zu stehen. Goethe hat den Werther, Shakespeare Romeo und Julia, Michel Angiolo den David nicht übertroffen; aber Jugendwerke sind sie doch.

Diesmal war es nicht ein äußeres momentanes Erlebnis, das den Anstoß bot, sondern das ganze Treiben, von dem er dort ein paar Szenen gab, wollte er in einem großen Gemälde vorführen, Sokrates und die Sophisten. Protagoras war ihr Haupt; das hatte Platon wohl begriffen. Aber Protagoras war tot; er kannte ihn nur aus seinen Schriften. Um so besser: das führte ihn ganz in das Reich der freien Erfindung, der Poesie. Aber jung wie er war, konnte er doch einer literarischen Anlehnung nicht entbehren. Sie lieferte ihm die Komödie, von der er auch für die Form, die Sprache, viel gelernt hatte. Eupolis hatte in den Schmeichlern (d. h. Parasiten) eine Versammlung der weisen Männer, die er auch als Parasiten einschätzte, im Hause des reichen Kallias vorgeführt. Diese Szene übernahm Platon; schwerlich konnte er viel mehr verwenden. Indem Protagoras zur Hauptperson gemacht ward, war die Nachahmung seines Stiles gegeben, also etwas, mit dem der junge Sprachkünstler sich bewußt war glänzen zu können. In ähnlicher Weise hat er den Prodikos seine pedantischen Belehrungen erteilen lassen, einerlei ob er Schriften oder mündliche Vorträge karikierte; nach dem Leben porträtiert er hier offenbar. Dasselbe gilt für die bilderreiche und auch sonst aufgeputzte Rede des Hippias, 337c, für den aber am meisten bezeichnend ist, daß er gern eine schöne Rede losschießen möchte, was ihm nicht durchgeht, 347b. Die Eitelkeit kommt genügend heraus; ob Platon ihn schon besonders abgestraft hatte oder das nur im Sinne trug, ist einerlei: seinem eigenen Hippias zuliebe kommt der Sophist hier nicht zu Worte. Nebenpersonen werden so zahlreich namentlich aufgeführt wie sonst nie; mehrere reden auch, Alkibiades insofern charakteristisch, als er zugunsten des Sokrates einschreitet; sonst trägt er keine besonderen Züge. Kritias wollte der Neffe wenig-

stens nicht verleugnen; schon das war eine Kühnheit[1]). Kallias ist nur der vornehme und gefällige Hausherr; ihn, der immer noch im Leben eine Rolle spielte, zu schonen war um so mehr nötig, als Eupolis ihn mit seiner Schärfe angegriffen hatte. Doch wird seine Verschwendung durch den köstlichen Ärger seines Türhüters über die Menge der Gäste gleich am Anfang, 314d, hinreichend angedeutet.

Vom Drama kam Platon, am Drama hatte er gelernt. Man muß sagen, daß er ihm hier am nächsten steht und im Laufe des Lebens immer weiter abrückt. Denn hier führt er eine Unterhaltung von mehreren durch, und zwar mit voller Sicherheit; später ist ihm das zu sehr in komischem Stile erschienen, und er hat es nur im Euthydemos wiederholt, selbst im Symposion nicht so ganz. Sonst hält er es mit der Tragödie; auch wenn ein Dritter beteiligt ist, wirkt das Ganze dialogisch, am auffallendsten im Phaidon.

Ein großer Fortschritt ist, daß alles als Selbsterzählung des Sokrates gegeben wird, denn das ermöglicht erst von der Handlung zu sprechen, die die Reden begleitet, und ihre Wirkung auf die Umgebung zur Anschauung zu bringen. Überall, wo er das beabsichtigte, findet sich diese Form der Erzählung; daß sie allmählich verschwindet, liegt an dem Zurücktreten des dramatischen Elementes. Vorausgeschickt ist noch ein kleiner Dialog mit einem namenlosen Vertreter einer Schar Freunde, an sich bedeutungslos, wenn man nicht rechnen will, daß Sokrates als verliebt in Alkibiades eingeführt wird, ein notorisches Verhältnis, das gleich ins rechte Licht gesetzt wird, da Sokrates über Protagoras alles andere vergessen hat, und auch das Alter des Alkibiades angegeben wird; er ist kein Knabe mehr, der durch weibliche Formen dem Ideal des Kritias (S. 118) entspräche. Ein solches Vorspiel hat Platon später fortgelassen, wenn er nicht eine besondere persönliche Absicht, wir dürfen sagen, eine Widmung verfolgte, und hat den Sokrates ohne weiteres erzählen lassen, schon im Charmides und Lysis.

Von ganz anderer Bedeutung ist die erste Szene, die der

[1]) Das eine Mal, wo Kritias das Wort nimmt, 336d, ist Sokrates nicht ganz sicher, wer der Redende war. Es soll auf ihn nichts ankommen, aber ganz stumm soll er doch nicht bleiben.

Sophistenversammlung präludiert, so bedeutend, daß ich sie ganz vorlege.

„Letzte Nacht noch vor Tagesgrauen pochte Hippokrates, Apollodoros' Sohn, sehr heftig an meine Tür, stürmte, als ihm aufgemacht ward, gleich herein[1]) und rief ganz laut ‚Sokrates, schläfst du oder wachst du?' Ich erkannte ihn an der Stimme und sagte ‚Hippokrates, du, bringst du auch nichts Schlimmes?' ‚Nein', erwiderte er, ‚nur Gutes.' ‚Soll willkommen sein,' sagte ich; ‚aber was ist's? Weswegen bist du hergekommen?' Er trat an mich heran und sagte ‚Protagoras ist da.' ‚Seit vorgestern; hast du's erst eben erfahren?' ‚Weiß Gott, erst gestern Abend.' Dabei tastete er sich nach dem Stühlchen und setzte sich an das Fußende meines Bettes. ‚Gestern Abend; ich kam erst ganz spät aus Oinoe heim. Mein Bursche, der Satyros, ist mir entlaufen; ich hatte vor, es dir zu sagen, daß ich ihm nachsetzen wollte, aber vergaß es über anderem. Als ich heimgekommen war, wir hatten schon zur Nacht gegessen und wollten schlafen gehen, da sagt mir mein Bruder, Protagoras ist da. Ich war schon drauf und dran, sofort zu dir zu gehen; dann fand ich es doch zu spät. Die Ermüdung ließ mich schlafen, aber sobald ich aufwachte, stand ich auf und machte mich also auf den Weg hierher.' Ich wußte, wie energisch er alles anpackt, und wie hitzig seine Leidenschaft ist, darum sagte ich ‚Was soll das heißen? Hat dir Protagoras was zuleide getan?' Da lachte er und sagte ‚Das weiß Gott, Sokrates; er allein ist weise und macht mich nicht dazu.' ‚Ach Gott, gib ihm Geld und bitte ihn darum, dann macht er dich auch weise.' ‚Lieber Himmel, wenn's darauf ankommt. Alles will ich dafür geben, mein eigenes und das meiner Freunde. Eben deshalb bin ich ja bei dir, du mußt für mich mit ihm reden. Ich bin dazu noch zu jung, und ich habe Protagoras nie gesehen. Ich war ja noch ein Kind, als er das letztemal hier war. Aber — ja Sokrates, sie singen alle sein Lob und sagen, er verstünde so vortrefflich zu reden. Ja, wollen wir nicht zu ihm gehen, damit wir ihn

[1]) Unangemeldet in das Schlafzimmer, wenn Sokrates mehr als ein Zimmer hatte. Der Dialog spielt etwa 430. Verheiratet war da Sokrates noch nicht; einen Sklaven, der an der Tür schläft, hat er natürlich. Ein Hof gehört zu jedem, auch dem kleinsten Hause, wie man in Priene sieht, wo nicht jeder zu einem Spaziergange Raum bietet.

noch zu Hause treffen? Ich höre, er wohnt bei Kallias, Hipponikos' Sohn. Also gehen wir.' ‚Noch können wir nicht gehen, es ist noch zu früh. Wir wollen auf den Hof hinaustreten und spazieren gehen, bis es hell wird; dann können wir uns aufmachen. Protagoras bleibt meistens zu Hause, so daß wir ihn wahrscheinlich treffen, sei nur ruhig.'

Darauf standen wir auf[1]) und gingen auf dem Hofe herum. Ich wollte dahinterkommen, wie stark der Drang des Hippokrates wäre, stellte ihm also die Frage ‚Sage mal, Hippokrates, du hast vor, zu Protagoras zu gehen und ihm Geld für deinen Unterricht zu geben. Was ist Protagoras, und was willst du werden? Wenn du zu deinem Namensvetter, dem Hippokrates aus Kos, dem Asklepiaden, zu gehen und ihm Geld für deinen Unterricht zu zahlen dächtest, und es fragte dich einer, Hippokrates, du willst dem Hippokrates Geld zahlen: Was ist er? Was würdest du antworten?' ‚Er ist ein Arzt, würde ich sagen.' ‚Und was willst du werden? ‚Arzt.' ‚Und wenn du zu Polykleitos und Pheidias zu gehen und ihnen Geld für dich zu geben vorhättest, und einer fragte dich, was sind Polykleitos und Pheidias, denen du das Geld zahlen willst, was würdest du antworten?' ‚Bildhauer sind sie.' ‚Und was willst du werden?' ‚Natürlich Bildhauer.' ‚Gut. Nun gehen wir beide zu Protagoras und sind gewillt, ihm für dich Geld zu geben, wenn unsere Mittel dazu reichen, daß er es tut; sonst verbrauchen wir auch Geld von unsern Freunden. Wenn wir nun so große Anstrengungen machen, und uns jemand fragt, sagt einmal, Sokrates und Hippokrates, was ist der Protagoras, dem ihr das Geld zahlen wollt, was antworten wir? Wie bezeichnet man ihn? Bei Pheidias sagt man Bildhauer, bei Homer Dichter, was sagt man bei Protagoras?' ‚Den nennt man, ja den nennt man einen Weisheitslehrer.' ‚Also wollen wir ihm als einem Weisheitslehrer das Geld geben?' ‚Allerdings.' ‚Und wenn man dir die zweite Frage stellt, was willst du bei Protagoras werden?' Bei der Antwort ward er rot; es ward schon etwas hell, so daß

[1]) Daß Sokrates sich, hoffentlich, gewaschen hat, wird nicht gesagt. Den Mantel hat er zur Hand, denn unter dem hat er geschlafen, wie das Sitte war. Schuhe trug er nicht. Viel Toilette war also nicht zu machen. Gefrühstückt ward allgemein nicht; viele aßen bis zur Abendmahlzeit überhaupt nichts.

ich es sehen konnte. ‚Wenn es dem vorigen entsprechen soll, muß ich natürlich Weisheitslehrer werden wollen.‘ ‚Aber beim Himmel, würdest du dich nicht schämen, als Weisheitslehrer vor den Hellenen aufzutreten?‘ ‚Ja bei Gott, wenn ich sagen soll, was ich denke.‘ ‚Aber so wirst du wohl deine Lehre bei Protagoras nicht auffassen, sondern wie sie bei den Lehrern in der Schule und auf dem Turnplatz war. Da lerntest du alles, nicht um es als Handwerk zu üben und Lehrer zu werden, sondern um dich zu bilden, wie es sich für einen freien Mann schickt, der gar kein Gewerbe treibt.‘ ‚Ja, ganz richtig. So denke ich mir eher meine Lehre bei Protagoras.‘ ‚Weißt du nun auch, was du damit tust?‘ ‚Womit?‘ ‚Deine Seele willst du einem Manne in die Hände geben, den du einen Weisheitslehrer nennst. Was aber der Weisheitslehrer ist, weißt du das? Es sollte mich wundern. Und wenn du das nicht weißt, so bist du auch nicht sicher, wem du deine Seele anvertraust, ob er was Gutes oder was Schlechtes ist.‘ ‚Ich denke, das weiß ich.‘ ‚Dann sage, was verstehst du unter einem Weisheitslehrer?‘ ‚Was der Name sagt, einen, der sich auf das Wissen versteht.‘ ‚Das kann man auch von einem Maler oder einem Baumeister sagen, daß sie sich auf das Wissen verstehen. Aber wenn einer fragt, auf welches Wissen verstehen sich die Maler, so antworten wir, auf das Wissen, Bilder zu machen, und so bei den andern. Fragt er aber, worin besteht das Wissen des Weisheitslehrers, was antworten wir? Auf welchem Gebiete besitzt er die Meisterschaft?‘ ‚Was sollen wir antworten, Sokrates, als die Meisterschaft, Redegewandtheit beizubringen?‘ ‚Vielleicht wäre es die richtige Antwort, aber sie reicht nicht hin. Denn sie macht noch eine Frage nötig: worüber macht der Weisheitslehrer redegewandt? So wie der Musiklehrer über das redegewandt macht, von dem er das Wissen gibt, über die Musik. Nicht wahr?‘ ‚Ja.‘ ‚Gut; und der Weisheitslehrer? Worüber verleiht er die Redegewandtheit? Doch natürlich über das, wovon er das Wissen verleiht.‘ ‚Vermutlich‘[1]). ‚Was ist dann also das, wovon der Weisheitslehrer Wissen besitzt und verleiht?‘ ‚Weiß Gott, darauf kann ich dir nicht mehr antworten.‘

[1]) So müssen die Sätze auf die Personen verteilt werden.

Darauf sagte ich, ‚Wie? Weißt du auch, daß du deine Seele der größten Gefahr aussetzen willst? Wenn du deinen Leib jemandem anvertrauen solltest, auf die Gefahr hin, daß er heil oder siech würde, so würdest du dich lange besinnen, Freunde und Verwandte zuziehen und tagelang überlegen. Hier handelt es sich um deine Seele, die dir mehr wert ist als der Leib, an deren Gedeihen oder Verderben alles hängt, und da hast du deinen Vater, deinen Bruder, hast uns Freunde nicht mit ratschlagen lassen, ob du dem Fremden, der eben angekommen ist, deine Seele anvertrauen solltest oder nicht, sondern am Abend hast du's gehört, wie du sagst, und am frühen Morgen kommst du und redest davon gar nicht, fragst darüber gar nicht um Rat, ob du dich ihm anvertrauen sollst oder nicht, sondern bist willens, dein und deiner Freunde Geld auszugeben, schon fest entschlossen, du müßtest Protagoras hören, den du eingestandenermaßen nicht kennst und niemals gesprochen hast, den du einen Weisheitslehrer nennst, wo doch herauskommt, daß du gar nicht weißt, was ein Weisheitslehrer ist, dem willst du dich anvertrauen.' Er hatte zugehört und sagte, ‚Wenn du das so sagst, ja, da muß es wohl so sein.' Ist der Weisheitslehrer vielleicht ein Großhändler oder Höker mit den Waren die Nahrungsmittel für die Seele sind? Mir scheint es klar, daß er so etwas ist. ‚Was sind denn Nahrungsmittel der Seele' fragte er. ‚Nun, das sind die Kenntnisse. Wenn uns nun der Weisheitslehrer mit der Anpreisung seiner Ware betrügt, wie der Großhändler und der Höker. Die wissen doch von dem, was sie auf den Markt bringen, auch nicht, ob es dem Körper gut oder schlecht bekommt, aber wenn sie es verkaufen wollen, preisen sie es an. Und der Käufer weiß es auch nicht, wenn es nicht gerade ein Arzt ist[1]). So machen es die auch, die in den Städten herumziehen und Kenntnisse verkaufen und verhökern, an jeden, der nach ihnen Verlangen trägt. Da werden wohl auch manche nicht wissen, mein guter Freund, ob ihre

[1]) Platon fügt noch den hinzu, der von der Gymnastik etwas versteht. Das erklärt sich daraus, daß sich in der Trainierung für die Wettkämpfe eine strenge Diät herausgebildet hatte, z. B. überreichliche Fleischnahrung für die Faustkämpfer u. dgl. Die Wissenden waren dann die Turnlehrer, so daß Pindar nicht selten den Trainer (Paidotriben) namhaft macht, der einen Sieger ausgebildet hat.

Ware der Seele gut oder schlecht bekommt, und der Käufer ebensowenig, wenn er nicht etwa von der Diät der Seele etwas versteht[1]). Also wenn du darüber Bescheid weißt, was bekömmlich oder schädlich ist, dann kannst du mit Sicherheit bei Protagoras und jedem andern Kenntnisse kaufen. Wo nicht, Verehrtester, sieh dich vor, daß du nicht aufs Spiel setzest, was dir das Teuerste ist, und es in Gefahr bringst. Denn die Gefahr ist ja auch bei dem Kaufe von Kenntnissen viel größer als bei Nahrungsmitteln. Die holt man beim Krämer, nimmt sie in irgendeinem Gefäße nach Hause und kann sie dann, ehe man sie genießt, hinlegen und einen Sachverständigen darüber zuziehen, ob man sie genießen soll, und wieviel, und wann. Da ist die Gefahr des Kaufes nicht groß. Aber die Kenntnisse kann man in kein anderes Gefäß tun; da hilft es nichts, man zahlt den Preis und nimmt die Kenntnisse gleich in die Seele auf, und wenn man fortgeht, hat man den Schaden oder den Nutzen. Das wollen wir also mit älteren Leuten überlegen; wir sind für eine Entscheidung in einer so wichtigen Sache noch zu jung. Aber nun wollen wir gehen, wie wir's vorhatten, und uns den Mann anhören; wenn wir das getan haben, wollen wir darüber noch mit anderen reden. Es ist nämlich nicht nur Protagoras dort, sondern auch Hippias, Prodikos, glaub' ich, auch, und noch viele andere weise Männer.'"

Damit machen sie sich auf den Weg. Diese Eingangsszene ist nach vielen Seiten bedeutsam. Vollendet ist die Zeichnung des jungen Menschen, viel bewundert sind die kleinen Züge, die uns die Situation sinnlich vor Augen führen. Aber in der Rede des Sokrates ist doch eine gewisse Breite nicht zu verkennen, die durch den ganzen Dialog geht: das ist noch Ängstlichkeit des Anfängers; schier unbegreiflich, daß man ihm zugetraut hat, um dieselbe Zeit den Theaetet oder den Phaidros schreiben zu können; das bedeutet nicht weniger, als die Wahlverwandtschaften zum Werther oder die Polemik der Farbenlehre zu den Frankfurter Anzeigen zu rücken.

Die Exposition gibt uns ganz deutlich an, was der Dialog will, die Weisheitslehrer vorführen, wie sie sind; damit wir uns

[1]) Wir könnten „Hygieniker der Seele" sagen, wenn das junge häßliche Wort in dem Stile erträglich wäre.

ein Urteil über den Wert ihrer Ware bilden. Daß wir uns auf ihre Anpreisungen nicht verlassen dürfen, ist gesagt; daß kein Athener einer von ihnen sein mag, auch. Aber ebenso sicher sind wir, daß das Urteil nicht ausgesprochen werden wird: Sokrates traut sich das ja selbst nicht zu. Er ist zu jung, sagt er. In der Tat, Platon führt seinen Lehrer in den Jahren ein, da er noch kein bekannter Mann war; er macht ihn sogar mit Absicht etwas jünger, als er war, da Protagoras sein Vater sein könnte, 317c. Damit ist ausgeschlossen, daß es auf die Lehren ankommt, die Sokrates vortragen wird; die Verkehrtheit springt in die Augen, wenn uns zugemutet wird, Platon hätte den Dialog geschrieben, um seine Ansicht über das Verhältnis der Tugenden zueinander oder über ihre Lehrbarkeit auseinanderzusetzen; da hätte ja der größte Teil der Schrift nur den Wert eines hübschen aber entbehrlichen Beiwerks. Nein, wenn etwas Beiwerk ist, so ist es der Inhalt der sophistischen Reden, denn was wir allerdings lernen sollen, ist, daß die Sophisten Kenntnisse feilhalten, die unserer Seele nicht bekömmlich sind. Sokrates mißtraut ihnen, und wenn er mit ihnen disputiert, so will er zunächst dem Hippokrates oder, da der bald ganz vergessen wird, uns Lesern zeigen, daß die Sophisten nicht wissen, womit sie hökern. Wenn aber Sokrates am Ende das Gegenteil von dem behauptet, was er zunächst als seine Meinung abgab, so ist deutlich genug, sollte man meinen, daß er auch kein Weisheitslehrer ist, sowenig wie er es sein will. Weil er es nicht ist, fangen ihn die Scheinweisen nicht; sein Umgang wird also dem Hippokrates gut bekommen, einerlei, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht. Aber ein Schüler wird hier nicht gewonnen: wie das Sokrates erreichte, wird Platon nach dessen Tode zeigen. Hier ist es genug, daß der Schüler den Sophisten entgeht. Aber wenn er das tut, wird er im Umgang mit Sokrates bleiben, und damit wird er für seine Seele gut gesorgt haben. Wenn der Dialog eine praktische Folge haben soll, kann er nur dazu auffordern, statt der Sophisten den Umgang mit Sokrates zu suchen, denn eine Lehre, die auch von dem Toten herstammend empfohlen werden könnte, gibt es nicht von ihm. Schon darum ist der Dialog notwendig geschrieben, als Sokrates noch lebt.

Die Eingangsszene lehrt uns noch mehr: sie lehrt uns, wie Platon dazu gekommen ist, den Protagoras zu schreiben. Wer

ist denn der wissenshungrige Jüngling eigentlich, den Sokrates davor bewahrt, sich den Sophisten unbesehens gefangen zu geben? Spüren wir da nicht des Jünglings Platon eigene Erfahrungen? So leidenschaftlich ist er noch kürzlich hinter allem hergewesen, das zu lernen war; so unbesinnlich, wie er sich jetzt eingestanden hat. Was hat ihm zur Einsicht verholfen? Bei Sokrates hat er es gelernt; den hat er in den Gymnasien mit den weisen Männern disputieren gehört und sich gefreut, wenn er sie abtrumpfte; der hat ihn unter vier Augen gemahnt, bei allem an das Heil seiner Seele zu denken. Das also drängt es ihn darzustellen. In ihm aber ist die echte Gestaltungskraft des Dichters. Darum erfindet er sich einen Zusammenstoß des Sokrates mit Protagoras selbst, in dem er mit Recht den Fürsten der Sophistik erkennt; die andern stehen neben und hinter ihm, weil die ganze modische Bildung als solche abgelehnt werden soll. Platon ist mit dieser Phase seines eignen Lernens fertig: er schreibt sie sich von der Seele. Daß er sie los ist, dankt er dem Sokrates, und auch das muß er schreiben. Aber dieser rechte Führer ist eben kein Weisheitslehrer; Kenntnisse gibt er nicht ab, geschweige daß er sie verkaufte. Befreiend hat er auf Platon gewirkt, sicherlich auch sittlich ihn im Tiefsten gepackt; aber positiv etwas gelehrt hat er ihn nicht. Etwa, daß alle Tugend Wissen wäre? Als ob das die andern nicht auch alle gesagt hätten.

Protagoras soll sich blamieren. Dies Ziel hat der Dialog mit Ion und Hippias gemeinsam. Er ist ein anderer Mann und wird sich anders benehmen. Er spricht gern von sich und seinen Erfolgen, seiner Methode und seiner Großzügigkeit; er nimmt den Mund voll mit seinen Versprechungen (318a) und läßt merken, daß er nicht nur eine schöne Rede zu Ehren seiner Kunst halten möchte, sondern auch die andern großen Sophisten als Zuhörer wünscht (317c); er macht den Versuch, sich durch einen Schwall leerer Worte um ein Zugeständnis zu drücken (334e), und er wird sehr verstimmt über den erfolgreichen Widerstand des Sokrates (335a, 348b); an manchen kleinen Zügen merken wir den Mann, der andere Rücksichten als die zwingende Wahrheit zu nehmen gewohnt ist (331c, 351d, 352d), aber am Ende bewahrt er die Überlegenheit des vornehmen berühmten Herrn und entläßt den Sokrates mit einer gnädigen Anerkennung seiner

Strebsamkeit, nicht ohne einiges Selbstlob einfließen zu lassen. So charakterisiert Platon nicht den Protagoras persönlich, den er nicht gekannt hat, sondern die Sophistik, der er absagt. Das ist die Wahrheit, wie sie der Dichter zeigt.

Den Sokrates kennt er; ihn ganz wahr zu zeichnen geht über seine Kräfte; aber was man befürchten könnte, geschieht auch nicht, daß er ihn schön färbte. Schon der kleine charakteristische Zug, daß er vor der Tür stehen bleibt, um erst ein Gespräch zum Abschluß zu bringen, wirkt leise komisch. In der Debatte aber ist er durchaus nicht wählerisch in seinen Mitteln. Wenn er dem Protagoras in der Dichtererklärung überlegen ist, so bedient er sich so grober Mißdeutungen, daß sie Platon unmöglich entgangen sind; er will ja auch nur zeigen, daß dies ein nutzloses Spiel ist, und gibt selbst dies Urteil ab, 347 c, ebenso wie über die langen Reden 329 a, und er hält doch auch lange Reden, nicht bloß in der Erklärung des Simonides, sondern z. B. 347 c, und wenn er 355—57 auch die Form eines Gespräches innehält, so ist das Ganze doch eine ebensolche „Vorstellung" sokratischer Redekunst wie der Vortrag des Protagoras. Ist es etwa nicht ein Sophisma, wenn die Spartaner als Philosophen hingestellt werden, 342 e? Darin will er nur die Lobrede des Protagoras auf die Sophistik mit dessen eigenen Waffen schlagen. Muß er sich nicht selbst eine Zurechtweisung des Protagoras gefallen lassen, 350 c, der sich einer geschickt gestellten Falle entzieht? Und verdient er den Vorwurf 360 e nicht, daß er ein ausdrückliches Eingeständnis der Niederlage ertrotzen will, um seinen Sieg recht auszukosten? Es ist sehr fein, wie er das gleich wieder gutmacht, indem er selbst hervorhebt, daß er mit seiner ersten Ansicht in Widerspruch gekommen ist. Aber der Schüler, der ihn uns hier vorführt, hat an ihm die Fechterstreiche ebensogut bemerkt, die er sich erlaubt, wie die Ehrlichkeit, die dahinter steht. Dieser Sokrates ist derselbe, der dem Zopyros eingesteht, daß Sinnlichkeit und Jähzorn in seiner Natur liegen, die er nur durch mühsame Selbstzucht in Zaum hält. So hat ihn Platon gekannt; aber nach dem Märtyrertode mußte er den Sokrates zeigen, der es erreicht hat, nur dem Logos zu folgen.

Der Aufbau des Ganzen ist durchaus dramatisch angelegt. Als sie das Haus des Kallias betreten, bekommen wir die ganze

edle Gesellschaft zu sehen, und der Übermut des Satirikers wagt sie nicht nur mit den Schatten, sondern mit den Büßern der Nekyia zu vergleichen; Timon von Phleius hat diese Szene nachgeahmt, und dem kann keiner das Prädikat des Satirikers versagen. Dann nähert sich Sokrates ehrerbietig dem großen Protagoras, stellt ihm den Hippokrates vor, und der neue Schüler wird gnädig mit den schönsten Versprechungen begrüßt. Sokrates trägt mit nicht wenig Worten das Bedenken vor, ob die Tugend lehrbar sei, und dies Problem beherrscht zwar nicht den Dialog, zieht sich aber doch hindurch, und problematisch mußte diese Annahme, die für die Sophistik notwendige Voraussetzung ist und z. B. von Euripides öfter ausgesprochen wird, dem Platon werden, sobald er gelernt hatte, daß es mit der Weisheit nichts war; auch was er bei Kratylos gelernt hatte, wies dahin. Sokrates konnte kaum schwanken, aber er war doch der Nichtwisser, also auch hierüber, und so zeigt er sich in diesem Dialoge. Zunächst bringt sein Zweifel den Protagoras zu seinem in der Tat glänzenden Vortrag; es scheint, als wäre er wirklich der vollkommene Meister der Weisheit. Sokrates erklärt sich befriedigt und stellt nur noch die kleine Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Tugenden zu dem Ganzen. Aber so leicht das Protagoras zuerst nimmt, es schlägt zu seiner Demütigung aus: die Fragekunst der sokratischen Logik ist ihm überlegen. Der große Herr wird sehr ungehalten, und Sokrates will ebenfalls verstimmt abziehen. Da intervenieren die übrigen und zwingen Protagoras zu einem neuen Gange, dem zweiten. Sokrates muß ihm auf das Feld der Dichtererklärung folgen, auch eine lange Rede halten; aber er gewinnt wieder. Schwerlich kann man bestreiten, daß unser Interesse sinkt, obgleich es durch die Heranziehung der andern Sophisten, die Schulmeisterei des Prodikos und die Vordringlichkeit des Hippias belebt wird. Dann kommt der dritte Gang, der zu einem regulären Ringkampfe gehört. Nur noch die Hauptgegner treten auf, und ziemlich lange muß Sokrates, wenn auch in der Form eines Gespräches mit einem fingierten Unterredner, allein das Wort führen. Es wird recht lang, man darf sagen, schleppend: wenn die Absicht war, wie sie sein mußte, daß das Duell der Gipfel des Ganzen sein sollte, so ist sie nicht erreicht, denn das Gewicht des Inhaltes kann für den Mangel an dramatischem buntem Leben nicht ent-

schädigen. Hier geht es um die Begriffsbestimmung der Einzeltugenden, um das Wissen, auf dem sie beruhen, hier allein kann man an einen philosophischen Inhalt des Dialoges überhaupt denken. Sokrates behauptet das Feld, doch so, daß er über die Lehrbarkeit der Tugend seine Ansicht geändert hat, wie er es so ziemlich schon nach dem ersten Vortrage des Protagoras zugegeben hatte. Eigentlich mußte ja auch, wer die Tugend für Wissen hielt, an ihre Lehrbarkeit glauben; aber er hatte keine Lehre. Dann verabschiedet er sich; von Hippokrates ist keine Rede mehr.

Fragen wir zuletzt nach dem sokratischen oder platonischen Gehalte der Schrift. In der Ausdeutung des simonideischen Gedichtes kommen bei Wege die echt sokratischen Gedanken heraus, „die einzige schlechte Handlung (oder auch das einzige Übel, das einem zustoßen kann) ist der Verlust von Wissen“ (345 b). „Niemand handelt mit Absicht schlecht.“ Aber das wird als zugestanden betrachtet. Gegen die Behauptung des Protagoras, daß die Einsicht in die politische Tugend dem Menschen eingeboren sei, erhebt Sokrates nach dem Vortrage des Protagoras keine Einwendung; er will die Lehrbarkeit nicht mehr bestreiten, legt auf das Mißlingen der Erziehung an den Söhnen der Staatsmänner kein Gewicht mehr, sondern bringt die neue Streitfrage, Einheit oder Vielheit der Tugenden, auf das Tapet. Wir werden nicht annehmen, daß Sokrates wirklich widerlegt ist: Platon ist nur mit sich selbst nicht im reinen; es dauert noch lange, bis er imstande ist, im Menon die Lösung zu geben. Aber dann wollen wir uns auch eingestehen, daß er den Protagoras nicht als Lehrschrift verfaßt hat. Endlich die letzte lange Debatte, an der unsere Teilnahme deswegen erlahmt, weil der Verfasser nichts als Gedankenentwicklung geben will und dieser Aufgabe noch nicht gewachsen ist, auch abgesehen von dem Gehalte der Gedanken. Tugend ist Wissen; darüber ist man sich einig, und insofern fallen die Tugenden zusammen; aber jede behält doch je nach dem besonderen Wissen ihre eigene Sphäre. Daß die Behandlung der Tapferkeit ihm selbst nicht genügte, hat Platon durch die erneute Darstellung im Laches eingestanden. Der ganze folgende Beweis ruht auf der Gleichsetzung des Angenehmen mit dem Guten, d. h. Zuträglichen; daran ist nicht zu deuteln. Und wenn die Kunst des Messens und Zählens, die

einmal zu der grundlegenden Wertung der Zahl führen sollte, hier schon erscheint, so hat sie doch nichts weiter zu bedeuten als die richtige Abwägung der Lust- und Schmerzgefühle. Auf dem Wege wird erhärtet, daß die Tugend Wissen, also lehrbar ist, also auch die Sophisten als Lehrer berechtigt sind. Kein Wunder, daß sie begeistert zustimmen (358a). So redet dieser Sokrates. Wir mögen immer sagen, er wird wissen, daß das wahrhaft Angenehme nur das sittlich Gute ist, so daß dieser Hedonismus nicht schädlich sein wird: dann bleibt es doch dabei, daß von dieser Hauptsache hier nichts steht, und daß kein Leser sich mehr daraus entnehmen konnte, als daß Sokrates sich auf den Standpunkt der Sophisten stellt, um den Protagoras zu besiegen, also den Sophisten in ihrer Kunst überlegen ist. Platon hat es sich angelegen sein lassen, diese seine Gleichsetzung von Angenehm und Gut (Nützlich) immer wieder zu berichtigen, im Gorgias und noch im Philebos. Er war ehrlich. Dagegen täuscht sich selbst jede Exegese, die darauf aus ist, ihm hier das unterzuschieben, was er später einmal wissen und sagen wird. Auch darüber, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, ob Sokrates am Anfang oder am Ende recht hat, sagt er nicht sein letztes Wort, sondern darauf kommt es ihm an, daß es in der Schwebe bleibt. Wissen, Einsicht ist die Tugend allerdings; aber ob es durch Lehre, begrifflich, erfaßt werden kann, ist damit nicht gesagt. Eins sehen wir: Sokrates besitzt die Kunst, den Hippokrates zur Einsicht in sein Nichtwissen zu bringen, und er weiß auch, daß die Prüfung einer Behauptung zugleich zur Prüfung des Fragenden und des Antwortenden wird (333c). Damit ist das sokratische Gespräch gerechtfertigt, unbeschadet seiner scheinbaren Resultatlosigkeit. Auch wenn Sokrates nicht mehr sein sollte, als hier gezeigt wird, empfinden wir die Mahnung als berechtigt, die wir empfangen, laßt ab von den Sophisten, folgt dem Sokrates. Nun ist das hier noch der junge Sokrates; er konnte als Platons Lehrer dazu fortgeschritten sein, wirkliches Wissen zu übermitteln. Sei dem so: dann hat Platon es darzustellen entweder nicht gewagt, oder er hat es nicht gekonnt. Sein Protagoras zeigt nur den Sokrates, der die Sophisten mit ihren Waffen schlägt; was sonst in ihm steckt, läßt das Eingangsgespräch erkennen. Darin sehen wir, was er dem Platon gewesen war, der Retter von dem falschen Bildungsweg, der Führer zur Sorge für die eigene Seele.

Bedarf es noch weiterer Worte, dem Protagoras und den beiden kleinen Schriften, die als Trabanten um diese Sonne kreisen, ihren Platz anzuweisen? Sie sind die Zeugnisse für die Jahre 403—400, die Zeit, da er sich im Umgange mit Sokrates bildet, ohne doch recht zu wissen, wohin er sein Leben richten wird; hätte ihm ein Gott die Zukunft offenbart, er würde ihm den Glauben versagt haben oder tief unglücklich geworden sein. Denn er ist doch ein Weisheitslehrer geworden, was sein Hippokrates als eine Schande vor den Hellenen empfinden würde, und die Hoffnungen, am Staate Hand anzulegen, haben getrogen. Aber in der Ahnungslosigkeit ist er glücklich; in übermütiger Laune wirft er die Bilder des dummstolzen Virtuosen und des geckenhaften Professors hin. Er hat das Feld gefunden, auf dem er sein dramatisches Talent frei tummeln kann und loswerden, was er auf dem Herzen hat. Die große Erfahrung seines jungen Lebens hat er gemacht, die ihm die Kraft gegeben hat, die Schläge zu verwinden, welche seine Familie betroffen hatten, die Einsicht, daß es mit der Allerweltsweisheit nichts war, der er sich beinahe gläubig hingegeben hätte. Diese Befreiung dankte er dem Sokrates: soviel getraute er sich in der Form der Dichtung, die er sich schuf, darzustellen. Daran hat er die angestrengte Arbeit des Künstlers gewandt, ohne die ein Werk wie der Protagoras nicht gelingen konnte. Die Freude an der eigenen Kraft leuchtet hell darin. In keuscher Verhüllung kommt auch die Verehrung und Liebe zu Sokrates, seinem Seelenführer, zur Erscheinung. Aber das scharfe Auge des Satirikers hat auch die charakteristischen Züge an ihm bemerkt, über die zu lächeln verstattet ist, und sie dürfen nicht fehlen, wenn auch leise angedeutet. Überhaupt waren das zwei zu starke und zu eigenartige Naturen, als daß es ohne Kämpfe abgegangen wäre, bis der Jüngling sich ergab, weil es gegen große Vorzüge eines andern kein anderes Mittel gibt als die Liebe. Jetzt liebte er den Meister gewiß; aber es bleibt genug, was sie trennt und bei Chairephon oder Aischines nicht vorhanden war. Denn dieser junge Mann will nicht nur kein Sophist werden, so etwas wie Sokrates will er auch nicht werden. Er gehört zu Alkibiades und Kritias, zu Hippokrates, der in Athen eine Rolle zu spielen vorhat (316 c). Es bleibt der Unterschied der gesellschaftlichen Stellung auch gegenüber diesem Lehrer. Denke man sich ins 18. Jahrhundert

zurück, wie damals baltische Edelleute mit einem gelehrten Mentor ihre große Tour durch Europa machen. Der kann ein Herder sein, und man kann sich einen Schüler denken, der zu ihm aufblickt, nicht wie es die jungen Herren zu tun pflegten, sondern wie es der Student Goethe tut. Das gäbe etwas Vergleichbares.

Ernste Denkarbeit hat nicht gefehlt; ernste häusliche Arbeit kostete die Schriftstellerei. Aber Lebenslust hat auch ihr Recht gefordert. Nicht ohne ein Lächeln hören wir[1]), wie Sokrates hier darüber schelten muß, daß Flötenspielerinnen zu den Symposien zugezogen werden und mit ihrer Musik, gewiß nicht nur mit der Musik, die Unterhaltung stören, in der nicht so sehr Sokrates (der auch die Flötenspielerinnen in ihrem Gewerbe gewähren ließ), als der junge Platon allein Genuß findet. Starke erotische Erregungen müssen wir auch in Rechnung setzen. Er ist auch ein unermüdlicher Debattierer gewesen; das Treiben seiner Genossen mit den gefälligen Mädchen war ihm zuwider, aber viele lustige Abende hat er doch beim Weine zugebracht, und wenn am Anfange des Protagoras die unbenannten Freunde des Sokrates begierig auf dessen Erzählung von seinem Gespräche mit Protagoras sind, welchen Beifall wird die Vorlesung seiner witzigen Schriften bei den Genossen geweckt haben. Was daraus erwachsen sollte, ahnten sie alle nicht, am wenigsten die sich getrauten, auch so etwas machen zu können. Und was wäre daraus geworden, was wäre aus Platon geworden, wenn nicht eingetreten wäre, was den Kreis der Genossen sprengte, allen Lebensmut auf lange niederschlug, den Platon aber erst zu der vollen Erkenntnis brachte, was Sokrates war, und was er selbst werden sollte Sokrates mußte den Schierlingsbecher trinken.

[1]) Diese Abneigung hat sehr tief gesessen; er äußert sie noch im Theaetet, 173 d, und von seinem Symposion hat er die Flötenspielerin ausdrücklich ferngehalten, 176 e, und läßt im Kontraste dazu Alkibiades gestützt auf ein solches Mädchen auftreten, 212 c.

6. Der Tod des Sokrates.

Im Winter 400/399 reichte Meletos bei dem Könige von Athen eine Klageschrift gegen Sokrates ein; Anytos und Lykon hatten mit unterschrieben. Meletos war ein junger Mann aus einer Dichterfamilie und hatte kürzlich eine Ödipodie auf die Bühne gebracht; er bedeutete wenig und wollte sich wohl wichtig machen. Die beiden anderen standen im öffentlichen Leben. Lykon hatte früher mit Sokrates verkehrt; sein Sohn Autolykos war ein angesehener Athlet geworden und hatte durch einen Gewaltakt der spartanischen Garnison in der Zeit der Knechtschaft das Leben verloren, was starke Erregung verursachte; hier muß eine persönliche Verstimmung vorgelegen haben, die wir nicht mehr durchschauen. Anytos war ein Führer der herrschenden gemäßigten Demokratie: sein Eintreten verlieh der Anklage das meiste Gewicht. Bezichtigt war Sokrates, den Göttern des Staates die schuldige Verehrung zu versagen, um dämonische Wesen einzuführen, und die Jugend zu verderben, nämlich durch Verführung zu den gleichen Verbrechen, denn nur so fiel die Schuld unter die Ahndung des Königs, in dessen Händen die Sorge für die väterliche Religionsübung lag.

Der König nahm die Klage an, führte die Voruntersuchung und berief ein Gericht von 501 Geschworenen, das den Angeklagten mit einer Majorität von 60 Stimmen schuldig sprach. Als Strafe ward nach dem Antrage der Ankläger mit viel größerer Majorität auf Tod erkannt. Ein Spruch des infalliblen souveränen Volkes, dessen Vertreter die Richter waren, war sofort vollstreckbar; es gab keine höhere Instanz. Sokrates ward sofort von den Elfmännern, die das Urteil zu vollstrecken hatten, in das Gefängnis abgeführt und in Ketten gelegt, weil jeder Gefangene fluchtverdächtig war. Sein Freund Kriton leistete außerdem Bürgschaft dafür, daß er nicht entweichen

würde, vermutlich um ihm einige Erleichterungen, z. B. den Verkehr mit seinen Freunden zu verschaffen. Es ergab sich nämlich ein unerwarteter Aufschub der Hinrichtung. Tags zuvor war das heilige Schiff zur Fahrt nach Delos gerüstet, auf dem einst Theseus nach Kreta gefahren war und bei Apollon Station gemacht hatte. Es fuhr seitdem alljährlich mit einer Gesandtschaft nach Delos zu dem Feste, das den Einzug des Gottes feierte, der während des Winters in Lykien abwesend war. Dementsprechend fiel das Fest in die Zeit, da sich der Frühling eben ankündigt, in den „heiligen Monat" der Delier, dem in Athen der „Blumenmonat" entspricht, der zweite nach dem Wintersolstiz. In dieser Jahreszeit ist das Meer noch nicht eigentlich offen; daher verzögerte sich die Abfahrt und erst recht die Heimkehr des heiligen Schiffes oft. Es war aber Herkommen, daß während dieser Frist kein Todesurteil vollstreckt ward. Diesmal war diese Zeit besonders lang; vor Sonnenuntergang des Tages, der das Schiff in den Hafen führte, hat Sokrates den Schierlingsbecher getrunken.

Dies sind die Tatsachen, kahl und tot. Ihnen gegenüber steht Platons von Leben und Leidenschaft überquellende Darstellung, zu der kaum eine andere verläßliche Notiz tritt. Kein Wunder, daß die modernen Urteile schroff auseinandergehen. Den einen ist Sokrates der Revolutionär, der sein Schicksal verdient hat, verdient im Sinne der Athener, auch wenn er ein guter Revolutionär war. Andere entlasten (frivol genug) das Gericht so, daß sie dem Verklagten die Absicht zuschieben, den Tod zu erleiden, um Märtyrer zu werden. Als echter Märtyrer erscheint er vielen, sei es, daß er für die Gewissens- oder Lehrfreiheit oder den Individualismus stirbt. Den Klägern werden gern politische Motive beigelegt; in den Richtern soll die blöde Masse den einzelnen seine Unabhängigkeit entgelten lassen, u. dgl. m. Sollen wir sagen, das hebt sich gegenseitig auf? Ist es aussichtslos, wissen zu wollen, wie und warum es zu Verurteilung und Tod gekommen ist? Das müßten wir in der Tat, wenn wir nicht die Zeit einigermaßen kennten, und wenn wir Platons Darstellung als gänzlich freie Dichtung beiseite werfen müßten.

Sokrates ist hingerichtet, als in Athen eine Partei am Ruder war, der Platon mit Sympathie gegenüberstand, wie er noch im

Alter ausgesprochen hat[1]). Die Demokratie war allerdings in der früheren Form hergestellt, aber sie ward in dem Sinne geleitet, der die neue Ordnung auf die Amnestie gegründet hatte, also auch die Oligarchen heranziehen wollte, gegen die noch eben der Bürgerkrieg gewütet hatte. Noch im letzten Jahre war eine Versöhnung mit dem Reste von ihnen erzielt worden, der sich in Eleusis gehalten hatte. Zu der Partei der gemäßigten Demokraten gehörte Anytos, der Ankläger des Sokrates; auch von Lykon ist nichts anderes anzunehmen. Die Radikalen sind erst einige Jahre später zur Herrschaft gelangt, als der Widerstand der Böoter und Korinther gegen Sparta und die Aussicht auf Persiens Hilfe Hoffnungen auf Erneuerung der alten Selbständigkeit und Macht erweckte. Es ist also ausgeschlossen, daß politischer Fanatismus den Sokrates verfolgt hätte, weil er ein Feind der Demokratie wäre, der Verführer von Alkibiades und Kritias. Davon ist in Platons Apologie keine Spur. Erst der Sophist Polykrates hat diese Vorwürfe erhoben; wir werden später sehen, daß sie eigentlich gar nicht auf den toten Sokrates zielten.

In demselben Jahre 399, aber erst gegen Ende, ist ein anderer Prozeß wegen Asebie, die fremde Formel der Kürze halber zu brauchen, vor dem Könige verhandelt. Der Redner Andokides, der in den Hermenfrevel des Jahres 415 verwickelt gewesen war, ward wegen Asebie belangt, und wir besitzen außer seiner Selbstverteidigung auch eine der Anklagereden, die von einem Meletos herrührt, einem Namensvetter des Dichters, der den Sokrates anklagte. In dieser Rede flammt ein religiöser Fanatismus, wie wir ihn in Athen nicht gewöhnt sind. Aber solche Strömungen sind doch in erregten Zeiten mehrfach sehr mächtig gewesen. So waren sie es zwanzig Jahre früher, nach dem Frieden des Nikias, der selbst in Religionsdingen sehr peinlich war. Damals sind Protagoras und Diagoras wegen Gottesfrevels verurteilt, geächtet worden, und die Erregung über den Hermenfrevel und angebliche Verspottung der eleusinischen Mysterien hat großes Unheil gestiftet, den Alkibiades vertrieben, den Sturz Athens mit verschuldet. Mindestens eine Regung ähnlicher Stimmungen dürfen wir 399 annehmen. Andokides ward aller-

[1]) Im großen Briefe, 325 b.

dings freigesprochen, aber das hätte Sokrates auch erreichen können. Anytos ist für Andokides, gegen Sokrates aufgetreten, bei ihm ist also auch dieser Fanatismus nicht vorauszusetzen.

Die Anklage macht dem Sokrates zum Verbrechen, daß er die Götter als nicht vorhanden behandelt, so mag der Sinn des griechischen Wortes am ehesten wiedergegeben werden. Es kann darin sowohl theoretischer Unglaube wie Vernachlässigung der kultischen Pflichten liegen, die mit dem Terminus Asebie allein bezeichnet wird, den die Anklage vermeidet: aber das Verbrechen mußte doch unter ihn fallen, da der König erst so zuständig ward. Konnte nun dem Sokrates Vernachlässigung der kultischen Pflichten vorgeworfen werden? Schwerlich. Platon hält es nicht der Mühe wert, die Verteidigung darauf zu richten; Xenophon bezeichnet als notorisch, daß Sokrates alle Opfer darbrachte, wie sich gebührte. Also liegt die Nichtachtung der Götter vielmehr in der Einführung der neuen Daimonia, die an ihre Stelle treten sollen.

Das geht auf das Daimonion, das zu besitzen Sokrates geständig war, allein auf dieses; eben darum ist der auffällige neutrale Ausdruck gewählt. Wie es um dieses stand, haben wir früher gesehen (S. 114f.). Die Erklärung hat Platon gegeben, aber so erschien es durchaus nicht allen seinen Mitschülern, viele werden dem Lehrer eine wirkliche Sehergabe zugetraut haben, und dann war der Schritt nicht weit, ihm einen Dämon beizulegen, der ihn begleitete, ihm dienstbar war. Wenn seine Schüler an Sokrates so fest glaubten, daß sie keine Autorität neben ihm gelten ließen, so setzten sie auch alle Götter ab und huldigten nur dem neuen Dämon. Prophetengabe war etwas, das mancher besaß; der Staat selbst machte von ihr Gebrauch, und Seherkunst war ein Gewerbe wie andere auch. Aber wer nicht zu der Zunft gehörte und doch auf persönliche Erleuchtung Anspruch erhob, lief Gefahr, für verrückt gehalten zu werden, und es war nicht sicher, daß man ihn als harmlos laufen ließ. Euthyphron hat bei Platon (3b) ähnliche Erfahrungen gemacht und wundert sich nicht, daß Meletos in dem Daimonion des Sokrates eine Neuerung in den göttlichen Dingen erblickt und darauf seine Anklage gründet. In diesem Punkte war die Verteidigung für Sokrates nicht leicht; er hilft sich bei Platon mit einer Ausrede, die fast ein schlechter Witz ist. Er macht das Daimonion zu einem

Dämon und schließt, daß, wer an Dämonen glaube, unmöglich an die Götter nicht glauben könnte, deren Kinder und Diener die Dämonen sind.

Darin liegt, daß Meletos doch den Vorwurf des theoretischen Atheismus erhoben hat. Der Sokrates des Platon sieht darin sogar die eigentliche Gefahr; aber er sieht sie nicht in den Beweisen des Meletos, sondern in einem Vorurteil, das die Richter mitbringen; sie haben eine Vorstellung von Sokrates, zum Teil schon aus ihren Kinderjahren, denn ihr hat schon vor dreiundzwanzig Jahren Aristophanes Ausdruck gegeben. Sie glauben, Sokrates dächte wie Anaxagoras, hielte die Sonne für einen Klumpen glühenden Metalles, triebe eine alles zerreibende Dialektik wie Protagoras, und lehrte die Kunst, die schlechtere Sache zum Siege zu führen, mit einem Worte, sie legen ihm alles Böse bei, was man den Sophisten nachsagte. Dies Vorurteil wird eine kurze Verteidigungsrede nicht überwinden können, hat sie nicht überwunden. Aber wenn Sokrates trotzdem seine Gottlosigkeit so lange Jahre ungestraft hat zur Schau stellen können, wie kommt es, daß der Siebzigjährige noch zur Verantwortung gezogen wird?

Die Antwort gibt der letzte Satz der Anklage: er verdirbt die Jugend. Das ist das Entscheidende. Es kann ihm alles nur darum als Verbrechen ausgelegt werden, weil er seine gottlosen Lehren der Jugend einprägt, sie statt an die Götter des Staates an seinen Dämon glauben macht. Viele sind schon verdorben; es ist höchste Zeit, einzuschreiten. Bei Platon gibt er zu, daß sich ihm viele junge Leute, vornehmlich aus wohlhabenden Kreisen, anschließen, in seiner Weise den Menschen durch ihre Fragen und Mahnungen lästig fallen und so Mißstimmung erregen (23c); er droht nach seiner Verurteilung, sie würden es nun noch ärger treiben, denn er hätte sie bisher zurückgehalten (39d). Das wollte man sich nicht länger gefallen lassen. Also man hatte den Sokrates gewähren lassen, solange man über den Sonderling und seine ärmliche Gefolgschaft lachen konnte, wie es Aristophanes noch in den Vögeln tut. Jetzt war der Zulauf zu stark, waren Jünglinge aus den besten Familien verführt, wie dieser Platon, der durch seine glänzenden Schriften für den Sophisten mit beängstigendem Erfolge warb. Und da waren viele, die von Apollodoros dem Tollen angesprochen waren, der erzählte, erst

der Tag, an dem er Sokrates kennen gelernt hatte, wäre der Anfang seines wahren Lebens gewesen; danach müßte jeder handeln. War es schon peinlich gewesen, von dem wunderlichen Alten gestellt zu werden, unbequeme Wahrheiten zu hören, sich aufs Maul geschlagen zu fühlen: von dem groben Antisthenes war es unerträglich. Wohin sollte es führen, wenn schon die Schuster anfingen, von der Pflicht zu reden, vor allem an die eigene Seele zu denken. Und wenn der Nichtstuer auch nichts Böses lehrte, verderben mußte er die Jungen doch, denn er machte sie zu Müßiggängern, wie er einer war[1]). Das durfte so nicht weitergehen. Ein Letztes kam hinzu. Ein Sophist war Sokrates, natürlich nichts anderes; er redete von lauter Dingen, die sie auch behandelten, und hatte mit ihnen verkehrt, wenn sie in Athen auftraten. Das war in der letzten Zeit selten geworden; es gab hier nicht mehr viel zu verdienen. Um so unbequemer war Sokrates, denn er ließ sich nicht als lästiger Ausländer abschieben, er war ja Athener. Das erschwerte den Fall ungemein. Ein Athener hat etwas Besseres zu tun, als sich mit Dingen abzugeben, die nicht nur brotlos waren; verlotterte doch auch Sokrates durch seinen Müßiggang sein Vermögen; sie waren auch unschicklich, gingen nur einem Ionier allenfalls hin, der sich wenigstens damit ernährte. Ein athenischer Gottesleugner wird Athenern doppelt schuldig scheinen. Politik ist Bürgerpflicht; der platonische Sokrates begründet ausführlich, weshalb er sich von ihr fernhielt, und er läßt es sich angelegen sein, durch die Erwähnung seiner Feldzüge und seiner Tätigkeit als Ratsherr zu erweisen, daß er die Bürgerpflichten nicht versäumt hat. Der wirkliche Sokrates hat das sicherlich auch vorgetragen. So erschien dieser Lehrer auch als Feind des Staates, nicht weil er ein Feind der Demokratie war, sondern weil er die Jugend vom Staatsdienste zu nutzlosen, wenn nicht schädlichen Dingen ablenkte. Das durfte so nicht weitergehen.

Das hat Anklage und Verurteilung herbeigeführt. Den Lehrer wollte man treffen; daß er sich nicht bezahlen ließ, fiel nicht ins Gewicht, wenn er doch Schüler fand. Erinnern wir uns, daß schon Kritias dem Sokrates den Mund verbieten wollte und

[1]) Diesen Vorwurf hat Polykrates erhoben, schwerlich erfunden. Libanios 127.

bei längerer Herrschaft ihn irgendwie mundtot gemacht haben würde: so wenig kommt auf die Parteipolitik an. Es ist also keine plötzliche Welle der Volksleidenschaft, keine politische, auch keine religiöse Hetze, keine persönliche Bosheit, die den Sokrates zu diesem Ende führte, sondern der Erfolg seines Handelns, seines Wesens, des Dämonischen, das auch wir in ihm anerkennen. Daß es jetzt gerade zu diesem Prozeß kam, wird seinen besonderen Anlaß gehabt haben. Den können wir nicht erraten; aber das läßt sich verschmerzen.

Der Strafantrag ging auf Tod. Die einzige erhaltene Äußerung eines Anklägers ist ein Wort des Anytos (Apol. 29 c), man hätte Sokrates in Ruhe lassen können, wenn er aber einmal angeklagt wäre, müßte er auch zum Tode verurteilt werden, sonst würde die Jugend ganz verdorben. Natürlich, weil die Freisprechung seinen Einfluß mächtig steigern mußte. Dennoch ist schwerlich die Absicht der Ankläger gewesen, die äußerste Strafe durchzusetzen. Wenn er nur mundtot gemacht war, mochte er die paar Jahre noch leben. Daß er sich dazu niemals verstehen könnte, ist die Antwort, die Platon ihn dem Worte des Anytos entgegenhalten läßt. Wer wußte, daß er nicht schweigen würde, seiner Natur nach nicht schweigen konnte, zog notwendig die Konsequenz des Anytos. Diese trotzige Weigerung ist es gewesen, mehr als alles andere, was eine schwache Majorität dazu vermochte, das Schuldig zu sprechen. Es half auch nichts, daß vermögende Freunde eine Geldstrafe für ihn erlegen wollten; er würde ja nicht schweigen. Daher das Todesurteil. Daß die Majorität dafür beträchtlich gewachsen war, verschuldete die herausfordernde Art seiner zweiten Verteidigung.

Haben die Athener nun erwartet, daß das Todesurteil vollstreckt werden würde? Schwerlich. Silber öffnete ein griechisches Gefängnis nicht so gar schwer, er hatte vermögende Freunde zu Hause und draußen, und auch im Ausland fand er an mehr als einem Orte gute Aufnahme. Mochte er denn fliehen; damit war man ihn ja los. Vollends als sich die Haft verlängerte, hat man auf sein Entweichen gerechnet; Kriton hatte wirklich alles vorbereitet und hält dem Sokrates vor, daß man ihm Vorwürfe machen wird, wenn jener seinen Antrag nicht annimmt[1]).

[1]) Kriton 44 c.

Daß er sich dem Urteile freiwillig unterwarf, war eine seiner Wunderlichkeiten, die letzte, aber auch die ärgste. So werden die Athener gedacht haben. Auch wer nicht damit einverstanden gewesen war, daß der alte Mann vor das Gericht geschleppt ward, hat seinen Tod den Anklägern nicht verdacht. Das war seine eigene Schuld; warum hat er sich nicht klüger benommen?[1])

Auch wir müssen uns diese Frage vorlegen, denn sie kann zu der Antwort verführen, daß er es auf seine Verurteilung und damit auf seinen Tod angelegt hätte. In Wahrheit handelte er nicht anders, als er es immer tat, er folgte dem, was er den Logos nannte, dem, was ihm der Verstand als das Richtige vorschrieb. Um die Folgen hatte er sich niemals gekümmert. Kriton und Xanthippe werden es auch als unvernünftig angesehen haben, daß er nichts tat, um für Frau und Kinder etwas zu erwerben, und daher in den schweren Zeiten immer schlechter mit seinem Vermögen auskam, zumal seine Familie sich noch vergrößerte. Wir werden ihnen das nicht verdenken, und vorbildlich nach dieser Seite war Sokrates gewiß nicht; er dachte nur an die Aufgabe, die ihm der Gott bestätigt hatte; ihr gab er sich völlig hin, um alle Folgen unbekümmert. In Wahrheit folgte er ganz allein der inneren Stimme, die ihn berufen hatte. All sein Suchen ging darauf, daß der Verstand ihm bestätigte, was er im innersten Gefühle wußte, der Logos sollte ihm seinen Logos bestätigen. Alle die kleinen Wunderlichkeiten seines Benehmens, die Platon als charakteristisch mitgeteilt hat, sind Belege für die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber der Konvention, Sitte, Schicklichkeit, niemals aus absichtlichem Widerstreben, wie bei Diogenes, sondern ganz unbefangen; er fügt sich jedem Herkommen gern, aber nur, solange es dem nicht im Wege steht, was ihm allein wesentlich ist. Daneben verschwindet alles andere; an die Folgen kommt ihm kein Gedanke; wenn sie eintreten, wird er sie hinnehmen. Nnn wird

[1]) Die Fabeln, die von schweren oder leichten Strafen der Ankläger berichten, sind besonders dumm, auch natürlich erst entstanden, als man ins Blaue fabeln durfte. Wenn später in einem öffentlichen Gebäude eine Statue des Sokrates stand, so ist damit nicht gesagt, daß das Volk sie gesetzt hatte, obgleich das z. B. unter Demetrios von Phaleron denkbar ist. Der Künstler war Lysippos; sie gehört also etwa in jene Zeit.

er verklagt; er muß sich verantworten. Da wird er mit den Anklägern um die Wahrheit disputieren, wie er mit den Weisheitslehrern disputierte, und wird sein Volk, die Richter, aus der Trägheit seines sittlichen Handelns als Bremse aufstacheln, wie er es an zahllosen einzelnen getan hatte. Es wird ihm nicht genügen, über sich die Wahrheit zu sagen, denn er hat ja den Beruf, die andern an die Sorge für ihre Seele zu mahnen. Daß er damit für den nächsten Zweck schlecht sorgte, war ihm bewußt; aber das beirrte ihn nicht. Für ihn stand es auch wirklich so, daß er nur zwischen dem Verzichte auf seine gewohnte Tätigkeit und dem Tode zu wählen hatte, denn wenn er es annahm, daß seine Freunde eine Geldstrafe für ihn zahlen wollten, so war das schon jetzt wenig aussichtsvoll, da er das Schweigen für die Zukunft weder versprechen noch gar halten konnte. So galt auch von seiner Seite, was Anytos gesagt hatte: wenn er einmal verklagt war, war auch sein Tod unvermeidlich. Aber auch diese Folge nahm er ruhig hin; sie kam für sein Handeln, seinen Gehorsam gegenüber dem Logos schlechterdings nicht in Betracht. Die Folge war der Tod; der schreckte ihn nicht: dafür war er Sokrates. Sage man nicht, er wäre alt und lebenssatt gewesen, weil er siebzig Jahre war. Körper und Geist waren frisch, er lebte gern, aber er starb auch gern, denn Leben und Sterben war ihm nicht das Wesentliche. Rechttun war es; das konnte er lebend und sterbend.

Erst wenn wir die Sache so von der Seite der Athener und der des Sokrates in aller Ruhe betrachten, das Menschliche menschlich nehmen, geht uns die ganze Tragik auf, daß alles so kommen mußte. Daß es so kam, daß die Athener ihren großen Mitbürger so wenig verstanden, und er so wenig Rücksicht auf ihre Mißverständnisse nahm, beides war unvermeidlich und war notwendig, damit er für seine Schüler und für die Menschheit würde, was er erst durch seinen Tod geworden ist.

Dies zu begreifen, müssen wir ihn und sein Sterben nun von anderen Seiten betrachten, zunächst von seinen Schülern her. Sie dachten an das Leben, das ihnen so teuer war, also an seine Rettung, stellten ihm ihr Zeugnis zur Verfügung, wo es etwas nützen konnte, drängten ihm ihr Geld auf, eine Buße zu leisten, ebneten ihm die Wege zur Flucht. Sie werden durchaus nicht mit seiner Selbstverteidigung zufrieden gewesen sein,

noch weniger mit seiner Weigerung zu fliehen. Sie hatten ihn also doch nicht ganz verstanden. Darum hatten sie die letzten Tage nötig, die ihm noch vergönnt waren: da erst trat das Göttliche in seinem Wesen hell ins Licht; bisher hatten sie nur das Dämonische gesehen. Er war reif; aus seinem Sterben lernten sie erst recht leben. Denn erst in diesem Sterben kam ja an den Tag, daß er mehr war als der fragende, suchende Nichtwisser, daß er das eine Wissen, das dem Sterblichen not tut, sicherer besaß, als irgendein zweiter Sterblicher es je besessen hat. Und eben darin liegt diese einzige Größe, daß er Mensch war und Mensch blieb, Mensch nicht als ein Typus, der sich in das Allgemeine, sei es auch das Göttliche, erheben oder verflüchtigen ließe, geschweige zu einem schemenhaften Humanitätsideal, sondern der rechte, individuelle Mensch, Sokrates der Athener.

Nicht alle, die ihn bei seinem Tode umstanden, haben das voll begriffen; viele werden, wie der brave Kriton oder auch der untröstliche Apollodoros, nur an den eigenen Verlust ihres teuersten Freundes gedacht haben. Einer aber lag an dem Tage auf dem Krankenbette, der die Tragik, den Sieg des Gerichteten und die ewige Bedeutung dieses Todes empfand. Mochte jetzt noch der persönliche Schmerz überwiegen, in seine Seele war doch der Funke gefallen, der das Licht der wahren Erkenntnis zündete, und diese Dichterseele gewann die Kraft, das Licht zu vollem reinen Glanze zu läutern, daß es leuchten kann in Ewigkeit. Durch Platon ist der Tod des Sokrates geworden, was er jedem sein kann und sein soll, der lernen will, zu leben und zu sterben, ganz menschlich, und eben darum allen Verzückungen der Märtyrer überlegen.

Der echte Künstler gibt die Wahrheit eben dadurch, daß er sich über die Wirklichkeit erhebt; nur so entsteht ein wahres Porträt. Die Wissenschaft wird alles daransetzen, auch das Wirkliche zu fassen; sie wird auch das Kunstwerk daraufhin prüfen. Aber sie muß sich der Überlegenheit des wahren Künstlers beugen. Den Sieg des verurteilten und des sterbenden Sokrates darf uns nur Platon vor die Augen und die Seele führen.

Eigentlich geschieht das erst durch die zahlreichen Werke, welche uns den Sokrates in Ernst und Scherz vorführen, denn erst in ihrer Gesamtheit geben sie das Vollbild jenes Wesens,

das sich in diesem Ende verklärt. Aber Platon hat den Sokrates vor den Richtern, im Gefängnis, bei der Hinrichtung unmittelbar vorgeführt; diesen Schriften entnehmen wir allein selbst die Tatsachen: da fordern sie hier ihren Platz, und sie sollen für sich selbst sprechen.

Sokrates hatte vor Gericht zweimal das Wort genommen, einmal um sich gegen die Anklagereden zu verteidigen, dann nach der Verurteilung, als er dem Strafantrage der Ankläger einen eigenen gegenüberzustellen hatte. Beide Reden gibt Platon in freier Nachdichtung wieder, aber er läßt ihnen eine dritte folgen, eine Ansprache an die verurteilenden und die freisprechenden Richter. Niemand kann im Ernst glauben, daß die Leute dageblieben und Ruhe gehalten hätten, zumal die verurteilenden, denen arg ins Gewissen geredet wird. Niemand wird auch glauben, daß die Beamten, die den Verurteilten abzuführen hatten, ihm erst noch das Wort gegeben hätten. Diese Rede ist also eine rein künstlerische Erfindung, was ja auch jeder Leser sofort durchschaute. Platon hatte die Verteidigungsrede so ausgeführt, daß sie den wahren Grund der Verurteilung an das Licht zieht: die Athener stoßen den Mahner und Erzieher von sich, machen ihn mundtot, weil sie fühlen, daß er mit Recht mahnt, aber zu dem Entschlusse, ihm zu folgen, nicht die Kraft haben. Auch Alkibiades gesteht bei Platon, daß er manchmal wünscht, Sokrates wäre aus der Welt; die Beschämung seines Gewissens und das Gefühl der eigenen Schwäche sind ihm zu peinlich. Kein Wunder, daß die Richter aus einem solchen Gefühle verurteilen. Ihnen ist er die Bremse; gegen deren Stiche wehrt sich das Pferd, wie es kann. Alkibiades fühlte den Sporn eines göttlichen Reiters. Mit diesem Gedanken, der freilich den wahren Grund der Verurteilung enthüllt, konnte sich der wirkliche Sokrates nicht verteidigen; aber als dieser sich auch im Tode getreu geblieben ist, darf Platon ihn vorführen, denn nun wird er zu einer allgemeinen Mahnung, sich zu dem wahren vorbildlichen Lehrer zu bekehren. Da war es denn notwendig, sowohl für das Kunstwerk als solches wie für den Zweck der Werbeschrift, daß eine dritte Rede den Verurteilten als Sieger hervortreten ließ. *Sub specie aeternitatis* ist es auch die Wahrheit. Eben darum gehört gerade diese Rede hierher, 38c.

„Es wird nicht lange dauern, Athener, dann werden

die Leute, die unserem Staate gern etwas Böses nachsagen, eurem Namen den Vorwurf anhängen, das sind die Athener, die den weisen Sokrates hingerichtet haben. Den weisen Sokrates, denn wer euch schmähen will, wird mich weise nennen, auch wenn ich es gar nicht bin. Hättet ihr nur ein klein wenig gewartet, so wäre euch dasselbe von selbst zugefallen, denn ihr seht ja, wie alt ich bin, wie nahe dem Tode. Ihr mögt glauben, ich wäre verurteilt, weil mir die Worte fehlten, mit denen ich euch gewonnen haben würde, wenn ich für erlaubt gehalten hätte, alles zu tun und zu sagen, um freizukommen. So steht es durchaus nicht. Was mir fehlte, waren nicht die Worte, sondern die Stirn, die Frechheit, der Entschluß zu sagen, was ihr gerne hören wolltet, zu klagen, zu lamentieren, allerhand was nach meiner Überzeugung meiner unwürdig ist, so etwas, wie ihr von andern zu hören gewohnt seid. Aber ich habe damals für meine Pflicht gehalten, nichts Niedriges um der Gefahr willen zu tun, und ich bereue meine Art der Verteidigung nicht. Viel lieber sterbe ich durch sie, als durch jene Mittel zu leben. Denn ich durfte mir nicht, überhaupt niemand darf sich vor Gericht alles erlauben, ebensowenig wie im Kriege. Auch in der Schlacht zeigt sich oft, daß man dem Tode wohl entrinnen kann; man muß nur die Waffen wegwerfen und den Verfolger um Gnade bitten. Und so gibt es in allen Fährlichkeiten Mittel und Wege, dem Tode zu entgehen, wenn man sich nur vor keinem Worte, keiner Handlung scheut. Dem Tode zu entgehen, das ist gar nicht so schwer: der Schlechtigkeit zu entgehen ist viel schwerer; sie läuft schneller als der Tod. Ich bin ein alter Mann, kann nur noch langsam laufen; da hat mich der langsamere Verfolger gepackt, der Tod. Meine Ankläger sind stramm und flink: sie ereilt die schnellere Schande. Und so ist über uns beide das Urteil gesprochen, von euch über mich: ich muß sterben; von der Wahrheit über sie: sie stehen da als ungerechte schlechte Menschen. Ich zahle meine Buße; sie auch. Nun, das hat wohl so kommen sollen, und ich denke, es ist auch ganz recht so.

Es drängt mich, auch noch ein prophetisches Wort an euch zu richten, die ihr mich verurteilt habt. Ich stehe ja vor dem Sterben, und da prophezeit der Mensch am ehesten. Athener, die ihr mich verurteilt habt, ich sage euch, euch kommt eine Strafe, die wahrlich viel schwerer ist, als was ihr mir damit

angetan habt, daß ich sterben muß. Jetzt habt ihr das getan, weil ihr dachtet, ihr brauchtet dann keine Rechenschaft über euer Leben abzulegen. Es wird euch ganz umgekehrt gehen, das sage ich euch. Es werden viel mehr kommen und Rechenschaft von euch fordern; ich hielt sie bis jetzt zurück, aber das glaubtet ihr nicht. Und sie werden es sehr viel strenger tun, weil sie jünger sind, und ihr werdet es bitterer empfinden. Ihr irrt auch, wenn ihr glaubt, es würde euch niemand einen Vorwurf aus eurer falschen Lebensführung machen, ihr brauchtet nur einen oder den andern zu beseitigen. Dieser Weg davon loszukommen ist nicht gangbar; er ist auch nicht schön. Der beste und der leichteste ist, nicht andere niederzuhalten, sondern selbst nach Möglichkeit dafür zu sorgen, daß man ein guter Mensch wird.

Mit diesem Spruche scheide ich von euch, die ihr mich verurteilt habt. Aber mit denen, die mich freigesprochen haben, möchte ich mich gern noch über diese ganze Sache unterhalten, solange die Beamten noch zu tun haben, und ich noch nicht dahin zu gehen brauche, wo ich sterben soll. Es hindert uns ja nichts zu plaudern, solange es noch geht. Bitte, bleibt noch so lange; euch Freunden möchte ich gern mitteilen, was ich eben erlebt habe, und seine Bedeutung erklären. Meine Richter, denn euch nenne ich mit Recht Richter, ich habe etwas Wunderbares erlebt. Die innere Stimme in mir, von der ihr wißt, ist mir sonst sehr häufig bei ganzen Kleinigkeiten abmahnend entgegengetreten, wenn ich etwas Unrichtiges tun wollte. Jetzt hat mich, ihr seht es selbst, betroffen, was für das schwerste Unglück gilt, und mancher wird es dafür halten. Allein das göttliche Warnungszeichen ist mir nicht gekommen, nicht als ich heut morgen aus dem Hause ging, nicht als ich hier in den Gerichtssaal trat, nicht bei der Rede, bei keinem Worte, das ich sagen wollte. Und doch hat es mich sonst manchmal mitten in der Rede festgehalten. Und hier bei dieser Verhandlung hat es mich bei keinem Schritte, keinem Worte gehemmt. Woran soll das liegen? Ich will's euch sagen. Was mich betroffen hat, muß wohl gut für mich sein. Daß wir den Tod für ein Übel halten, kann unmöglich richtig sein. Dafür habe ich einen starken Beweis erhalten, denn unmöglich wäre das gewohnte Zeichen ausgeblieben, wenn mir nicht etwas Gutes begegnen sollte.

Daß wir mit Zuversicht in dem Tode etwas Gutes erwarten dürfen, wollen wir uns auch von der folgenden Seite her klar machen. Eins von beiden ist der Tod, entweder ein Zustand, in dem sozusagen gar nichts ist, ohne irgendeine Empfindung von irgend etwas, oder eine Umwandlung, eine Versetzung der Seele aus diesem Reiche in ein anderes, wie das gewöhnlich angenommen wird. Ist er nun vollkommene Empfindungslosigkeit, ein traumloser Schlaf, so ist der Tod ein ungemeiner Gewinn. Ich meine doch, wenn man an eine Nacht denkt, in der man so fest schlief, daß man nicht einmal träumte, und dann sagen soll, von wie vielen Nächten und Tagen in seinem Leben man größeren Genuß gehabt hat, dann wird keiner von uns, ja der Großkönig selber nicht viele finden. Also wenn der Tod dies ist, rechne ich ihn als Gewinn. Denn dann ist die Ewigkeit offenbar nichts als eine einzige Nacht. Ist aber der Tod eine Reise in ein anderes Reich, ist die herkömmliche Vorstellung wahr, daß dort alle Verstorbenen sind, wo gäbe es ein größeres Glück als dies, meine Richter. Denn wenn wir in den Hades kommen, weg von diesen sogenannten Richtern, und die wirklichen Richter finden, von denen man erzählt, Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos und andere Göttersöhne, die im Leben gerecht gewesen sind, lohnte sich dann die Reise nicht? Was würdet ihr nicht darum geben, mit Orpheus und Musaios, mit Homer und Hesiod zu verkehren? Ich bin bereit, viele Male zu sterben, wenn das wahr ist. Für mich würde es eine herrliche Unterhaltung sein, wenn ich mit Palamedes und dem Telamonier Aias zusammenkäme und wer sonst durch ein ungerechtes Urteil ums Leben gekommen ist. Mein Schicksal mit dem ihren zu vergleichen müßte, dächt' ich, ein Vergnügen sein, und vor allen Dingen zu prüfen und herauszubekommen, wer von denen drüben weise ist, und wer es zu sein glaubt, ohne es zu sein[1]). Was gäbe man nicht darum, meine Richter, den Führer des großen Heereszuges gegen Troia zu prüfen oder Odysseus oder Sisyphos oder — tausend könnte ich nennen, Männer und Frauen, mit denen dort zu reden, zu verkehren, sie zu prüfen ein ganz ungeheures Glück wäre. Jedenfalls mit dem Tode bestrafen sie einen drüben nicht dafür.

[1]) Das heißt also, die Tätigkeit des irdischen Lebens fortzusetzen, wie das populäre Vorstellung ist.

Wie sie es überhaupt besser haben, sind sie auch fortan unsterblich — wenn wahr ist, was erzählt wird.

Auch ihr müßt dem Tode hoffnungsvoll entgegensehen, meine Richter, und von der einen Wahrheit überzeugt sein, daß es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, daß die Götter seiner nicht vergessen. Auch mein Schicksal ist kein Zufall; ich bin sicher, es war jetzt für mich besser tot zu sein, erlöst von allen Sorgen und Mühen. Darum hat mich die innere Stimme niemals gewarnt, und ich grolle denen gar nicht sehr, die mich verurteilt und verklagt haben. Freilich haben sie Verurteilung und Anklage nicht so gemeint, sondern dachten mir etwas Böses anzutun; diesen Vorwurf verdienen sie. Ich bitte nur um eins: wenn meine Söhne erwachsen sind, rächt euch alle an ihnen, ärgert sie mit dem, womit ich euch geärgert habe, wenn ihr meint, sie denken mehr an Geld oder irgend etwas als an die Tugend. Und wenn sie nichts taugen und sich doch etwas einbilden, so scheltet sie, wie ich euch gescholten habe, weil sie sich nicht um das kümmern, was not tut, und etwas sein wollen, wo sie doch nichts wert sind. Wenn ihr das tut, dann habt ihr recht gehandelt an mir und meinen Söhnen.

Doch genug; es ist Zeit zu gehen, für mich in den Tod, für euch in das Leben. Welches der bessere Weg ist, weiß Gott allein."

Das ist der Abschied des Sokrates von den Athenern. Der Dichter muß ihn so gestalten, als ginge er nun geraden Weges in den Tod, denn seine Schrift hat hier ihr Ende. In Wirklichkeit war die Wartezeit gefolgt und in ihr die Versuchung an Sokrates herangetreten, durch die Flucht aus dem Gefängnis ins Ausland sein Leben zu retten. Dem hatte er widerstanden, obgleich der Versucher aus hingebender Liebe zu ihm handelte. Das konnten viele nicht verstehen; Platon rechtfertigt es in dem Dialoge Kriton so, daß in Sokrates der bis in den Tod getreue Staatsbürger hervortritt, und hier hat er nichts getan, als die wirkliche Gesinnung des Sokrates herausgearbeitet, die er zwar im Tiefsten teilte, aber doch nicht so schlicht und so unbedingt hingebend: das Staatsgefühl des Atheners aus der großen Zeit des Reiches konnte nicht dasselbe bleiben, wenn ein Anytos immer noch einer der Achtungswertesten unter den Demagogen war.

Sokrates stellt dem Kriton, der alles für die Flucht vorbereitet hat, die Frage, ob sein Weglaufen oder wie man's nennen wollte, nicht eine Pflichtverletzung sein würde, und führt die Gesetze, also die Verfassung und den Staat, selber redend ein. „Sage einmal, Sokrates, was hast du vor? Du willst doch durch die Handlung, die du im Sinne hast, Recht und Staat, soviel an dir ist, zerstören. Oder meinst du, ein Staat könnte bestehen, wenn ein rechtskräftiges Urteil nicht gilt, sondern von einem einzelnen zunichte gemacht wird?" Dagegen läßt sich erwidern, was Kriton auch durchaus billigt, „der Staat wollte mir unrecht tun, das Urteil war falsch". Aber die Gesetze stellen die Gegenfrage: „War das zwischen uns abgemacht, oder warst du nicht darauf verpflichtet, dich an ein Urteil zu halten, das der Staat rechtskräftig gemacht hatte? Du bist ja an eine Untersuchung durch Frage und Antwort gewöhnt, also antworte. Was wirfst du uns und dem Staate vor, daß du uns zerstören willst? Wir sind deine Eltern, denn durch unseren Rechtsschutz hat dein Vater deine Mutter zur Ehe genommen und dich gezeugt. Sag an, hast du an den Ehegesetzen etwas auszusetzen?" „Nein." „Oder an denen über die Erziehung, nach denen du erzogen bist? War es falsch, daß sie deinem Vater geboten, dich in Musik und Gymnastik zu erziehen?" „Nein." „Gut; geboren und erzogen warst du; kannst du bestreiten, daß du uns gehörtest, als Sohn, als Knecht, du wie deine Vorfahren? Und wenn das so ist, meinst du, wir hätten dasselbe Recht aneinander, meinst du, wenn wir dir etwas tun wollen, du dürftest uns dasselbe tun? Gegen deinen Vater hattest du ebensowenig das gleiche Recht wie gegen deinen Herrn, wenn du ein Sklave wärst, du durftest ihm nicht erwidern, was er dir tat, Scheltwort mit Scheltwort, Schlag mit Schlag und mehr dergleichen. Und gegenüber dem Staate und uns soll es dir freistehen; wenn wir dir das Leben nehmen wollen, weil wir es für recht halten, willst du uns das Leben nehmen, soweit du vermagst, uns, den Gesetzen und dem Vaterlande? Das willst du tun und behauptest, es wäre gerecht, du, dem es in Wahrheit Ernst um die Tugend ist? Ist das deine Weisheit, daß du nicht siehst, das Vaterland ist mehr wert als Mutter, Vater und alle übrigen Voreltern; verehrungswürdiger, unantastbarer ist es, den Vorrang hat es bei Göttern und allen Menschen, die

Verstand haben. Das Vaterland soll man verehren, ihm nachgeben, seinen Zorn begütigen, mehr als den des Vaters; man muß es umstimmen oder seinem Gebote gehorchen und geduldig tragen, was es auferlegt, Schläge und Gefängnis, und wenn es in den Krieg schickt, wo Verwundung und Tod droht, muß man gehorchen. So ist's gerecht; nicht ausweichen, nicht sich drücken, nicht seinen Posten verlassen, sondern im Kriege und im Gerichtssaale und überall tun, was Staat und Vaterland gebieten, wenn man sie nicht zu dem, was gerecht ist, umstimmen kann[1]). Gewalt gegen Vater oder Mutter zu gebrauchen ist Sünde, wieviel mehr gegenüber dem Staate."

Dagegen kann Kriton nichts einwenden. Die Gesetze führen darauf dem Sokrates noch zu Gemüte, daß er hätte auswandern können, wenn es ihm unter ihrem Regimente nicht behagte, er hätte noch im Prozesse einen Strafantrag auf Verbannung stellen können. Jetzt wäre sein Entlaufen ein Vertragsbruch, und er, der siebzig Jahre unter diesen Gesetzen gelebt hat, wird sich durch ihn verächtlich machen. Nützen wird es ihm nichts, denn den Anstoß, den er zu Hause erregt hat, wird er im Auslande erst recht erregen. Rücksicht auf seine Kinder kann ihn nicht bestimmen; denn mit in die Fremde wird er sie nicht nehmen wollen, und die Freunde, die für sie sorgen sollen, wenn er in Thessalien ist, werden es ebenso tun, wenn er im Hades ist.

„Nein, Sokrates, folge uns, die wir dich erzogen haben. Kinder und Leben und alles soll dir nicht soviel gelten wie die Gerechtigkeit, damit du im Hades vor denen bestehen kannst, die dort gebieten. Das ist hier klärlich das Beste für dich und alle die Deinen, das Gerechteste, das Frommste; es wird auch im Jenseits das Beste sein. Jetzt kommst du dorthin, wenn du den Gang tust, weil dir Unrecht angetan ist, nicht von uns, sondern von Menschen. Fliehst du, so vergiltst du schimpflich mit Unrecht und Vergewaltigung, brichst deine Gelöbnisse und Verträge uns gegenüber, versündigst dich da, wo du es am wenigsten dürftest, an dir selbst, an den Deinen, an dem Vaterlande, an uns. Da werden wir dir grollen, solange du lebst, und dort werden unsere Brüder, die Gesetze des Hades, dich

[1]) Dies liegt in den griechischen Worten, wenn man sie scharf auffaßt, wie sie gemeint sind; es handelt sich um Unrecht, das geduldig hingenommen werden soll.

nicht freundlich empfangen; sie wissen, daß du uns, soviel du vermochtest, zu zerstören versucht hast. Nein, laß dich nicht von Kriton zu seinem Vorschlage eher bestimmen als von uns."

„Glaube mir, lieber Kriton, es geht mir wie den Korybantentänzern, die nichts als die Flötentöne hören. So höre ich nur diese Stimmen; ihr Schall dröhnt so laut in mir, ich kann nichts anderes hören. Glaube mir, was du gegen dies, gegen meine Überzeugung reden kannst, wird vergeblich sein; aber dennoch, wenn du etwas zu erreichen hoffst, so sprich." „Ach, Sokrates, ich weiß nichts zu sagen." „Gut denn, mein lieber Kriton; so wollen wir's so machen, denn dieses Weges führt uns Gott."

Den Schluß der Tragödie liefert Platons Phaidon. In ihm erzählt einer der Augenzeugen Jahre nachher einem Freunde Echekrates die Ereignisse und die philosophischen Reden des letzten Tages. Die Reden sind freie Dichtung und geben Platons Philosophie, aber die Erinnerungen an das Tatsächliche sondern sich ab, und sie erfordern keine weiteren Worte. Die Elfmänner haben dem Gefangenen angekündigt, daß er heute sterben muß; diesen Tag hat er frei, die Fesseln werden ihm abgenommen, er darf unbeschränkt Besuch empfangen, darf essen und trinken nach Herzenslust, und erst mit Sonnenuntergang wird ihm der Giftbecher gereicht werden. Wie alle Tage sammeln sich die nächsten Freunde vor dem Gefängnis; der Schließer hatte ihnen den Besuch des Häftlings gestattet, der in den Block gespannt saß, wie Kent vor Glosters Tor im König Lear. Heute müssen sie warten, denn Sokrates hat seine Frau bei sich, die mit dem kleinsten Sohne auf dem Arm gekommen ist, Abschied zu nehmen; der treue Kriton hat sie geleitet; sie hatten einen weiten Weg aus der östlichen Vorstadt in das Gefängnis, das in der Gegend der heutigen Sternwarte lag. Xanthippe weiß sich nicht zu beherrschen; als die jungen Leute hereinkommen, bricht sie in leidenschaftlichste Klagen aus. Sokrates kann das nicht vertragen und bittet Kriton, sie nach Haus zu bringen, der der Verzweifelten einige Diener zum Geleite gibt. Sokrates setzt sich jetzt auf seiner Pritsche auf, versucht die in dem Block steifgewordenen, eingeschlafenen Beine zu krümmen und zu strecken, reibt sie mit der Hand, damit das Blut wieder in Umlauf kommt, und beginnt:

„Was doch das für ein seltsames Ding ist, was die Menschen Lustgefühl nennen. Wie wunderlich klingt es mit dem zusammen, was sein Gegenteil zu sein scheint, mit dem Schmerzgefühl. Beide zugleich wollen sie nicht zu dem Menschen kommen, aber will er das eine haben und erreicht es, so muß er fast regelmäßig auch das andere hinnehmen, gleich als ob sie oben alle beide aneinandergebunden wären. Ich glaube, wenn Äsop das beobachtet hätte, würde er eine Fabel gemacht haben, wie Gott den Kampf, in dem die beiden stehen, zu schlichten versuchte und, als ihm das nicht gelang, sie an dem einen Ende zusammenband. Daher kommt es, daß, wo das eine ist, später das andere nachkommt. So, scheint's, auch bei mir. Erst hatte ich von der Fessel Schmerz in den Beinen, nun kommt offenbar die Lust hinterher[1]).“

Da fiel Kebes ein, „Das war, weiß Gott, hübsch von dir, Sokrates, du hast mich an etwas erinnert. Nach deinen Gedichten, den äsopischen Fabeln, die du in Verse gebracht hast, und dem Hymnus auf Apollon haben mich schon manche gefragt, und letzter Tage Euenos[2]). Weshalb hast du sie gemacht, seit du hier bist; früher hast du doch nie gedichtet. Wenn du nun Wert darauf legst, daß ich ihm antworten kann, wenn er mich wieder fragt, und das wird er sicher tun, was soll ich sagen?“

„Sag ihm die Wahrheit, lieber Kebes, daß ich die Gedichte nicht gemacht habe, um mit ihm und seinen Versen in Konkurrenz zu treten; das, wußt' ich, war zu schwer. Ich wollte versuchen, ob ich damit den Sinn eines Traumes träfe und ein Versäumnis nachholte[3]). Das war nämlich so zugegangen. Während meines

[1]) Dies hat Sokrates gesagt; Platon faßt es anders; er hatte schon, bevor er dies im Phaidon den Sokrates sagen läßt, im Gorgias 497 die beiden Gefühle als gleichzeitig behandelt; im Staate lehrt er das im Grunde negative Lustgefühl kennen, das in dem Aufhören des Schmerzes liegt, was später der Philebos vertieft.

[2]) Ein unbedeutender Dichter und Sophist, der in jenen Zeiten in Athen aufgetreten sein und mit Sokrates verkehrt haben muß.

[3]) Der griechische Ausdruck ist unnachahmlich, weil er fremdartige Anschauungen voraussetzt. Der Traum bringt eine Berührung mit etwas Göttlichem, meist etwas Unheimlichem, das der Mensch loswerden will. Er braucht also eine Reinigung, für die sich dann symbolische Handlungen ausbilden. Oft glaubt man durch sie auch das los zu werden, was in dem Traume drohte. Öfter noch hatte der Traum etwas Unmögliches oder doch

Lebens habe ich oft einen Traum gehabt; die Erscheinungen waren verschieden, aber immer verlangten sie ‚Sokrates, treibe Musendienst, an die Arbeit'. Früher sah ich darin eine Mahnung zu dem, was ich trieb, einen anfeuernden Zuruf, wie man ihn den Läufern zuruft. So schien mich der Traum zu dem anzufeuern, was ich tat, zum Musendienst, denn Philosophie wäre der edelste Musendienst, und die trieb ich. Nun kam mein Prozeß, das Fest des Gottes schob meinen Tod hinaus, da kam mir der Gedanke, vielleicht könnte der Traum doch den gewöhnlichen Musendienst meinen, und da wollte ich doch nicht ungehorsam sein, sondern dichten. Es wäre doch sicherer, nicht abzuscheiden, ehe ich das Versäumnis nachgeholt und dem Traume folgend Gedichte gemacht hätte. So machte ich erst eins auf den Gott, für den jetzt das Opferfest ausgerichtet ward, und dann fiel mir ein, daß ein Dichter, wenn er wirklich ein Dichter sein will, eine Geschichte erzählen muß [1]), und ich kann keine erfinden. Da nahm ich die, welche mir gerade nahe lagen, welche ich wußte, die des Äsop, und brachte die erste beste Fabel in Verse. Das magst du dem Euenos mitteilen, lieber Kebes, grüße ihn und bestelle ihm, wenn er klug ist, soll er mir schleunigst nachkommen. Ich breche wohl heute noch auf; die Athener verlangen es." Er führt dann aus, daß das ganze Leben des Philosophen eine Vorbereitung auf den Tod, auf ein reineres Leben ist. Freudige Zuversicht auf das, was er morgen schauen wird, kommt zum Ausdruck neben einer Verachtung des irdischen Lebens, die schon nicht mehr rein sokratisch ist. Mählich gewinnt das Platonische das Übergewicht und füllt dann die ganzen Gespräche, über die der letzte Tag hingeht. Erst am Ende lenkt

---

Unerwünschtes verlangt, und da genügte dann die symbolische Handlung, so daß in dem Worte „sich wieder rein machen" etwas liegt wie „eine Abschlagszahlung leisten"; das liegt auch hier darin. Es ist dann in weiterem Sinne gebraucht worden, um eine Pflichtleistung zu bezeichnen, die als genügend angesehen wird, obwohl sie nur der Form genügt.

[1]) Sokrates sagt, der Dichter muß einen Mythos machen, ein Logos genügt nicht. Vgl. über diesen für uns unnachahmlichen Unterschied zum Mythos des Gorgias unten. In dem Gedichte an Apollon hatte Sokrates also keinen Mythos erzählt, obwohl die Geburtsgeschichte gerade bei dem Delier sehr nahe lag. Bei der Gesinnung, der er im Euthyphron äußert, ist es begreiflich, daß er Anstand nahm, Götterfabeln zu behandeln.

Platon wieder zur Berichterstattung zurück, als er seinen Sokrates am Schlusse eines Mythos also reden läßt:

„Ihr, meine lieben Freunde, werdet später einmal jeder zu seiner Zeit diesen Weg gehen: mich ruft jetzt, mit dem Tragiker zu sprechen, die Schicksalsstunde ab. Es ist wohl Zeit, daß ich mich wasche; ich denke, es ist besser, ich tue das, ehe ich das Gift trinke, und behellige die Frauen nicht mit der Leichenwäsche."

Da fragte ihn Kriton, „Gut, Sokrates, aber was hast du noch an Aufträgen für diese Freunde hier und für mich über deine Kinder und was wir dir sonst zuliebe tun können?"

„Nichts anderes, lieber Kriton, als was ich immer sage, sorgt für euch selbst, dann tut ihr alles, was ihr tut, mir, meinen Kindern und euch selbst zuliebe. Vernachlässigt ihr euch, entschließt ihr euch nicht, dem nachzuleben, was wir jetzt und früher besprochen haben, so mögt ihr heute noch soviel versprechen, es wird doch nichts helfen."

„Nun, wir wollen uns Mühe geben," sagte Kriton, „aber wie sollen wir dich bestatten?"

„Wie ihr wollt," sagte Sokrates, „wenn ihr meiner habhaft werdet und ich euch nicht entwische." Und mit leisem Lächeln sah er zu uns herüber und sagte: „Liebe Leute, ich kann den Kriton nicht überzeugen, daß ich der Sokrates bin, der jetzt redet und seine Aufträge gibt, sondern er glaubt, ich wäre die Leiche, die er bald sehen wird, und da fragt er, wie er mich bestatten soll. Ich habe doch eben eine lange Rede darüber gehalten, daß ich nicht bei euch bleibe, wenn ich das Gift getrunken habe, sondern auf und davon gehe, in irgendein herrliches Reich der Seligen[1]). Aber ich glaube, er denkt, ich rede das nur so, euch zum Troste und mir auch. Seid ihr meine Bürgen Kriton gegenüber, umgekehrt wie er es für mich gegenüber dem Gerichte war. Er verbürgte sich, daß ich dableiben würde, bürgt ihr dafür, daß ich es nicht tue, sondern mich auf und davon mache, damit Kriton es nicht so schwer nimmt und nicht traurig für mich findet, wenn er sieht, wie mein Leib verbrannt oder begraben wird, und auch nicht bei der Feier sagt,

[1]) Diese Erwartung ist nicht aus der Seele des Sokrates ausgesprochen, sondern entspricht den Hoffnungen, die Platon ihm vorher in den Mund gelegt hat.

er bahre den Sokrates auf oder geleite ihn zum Grabe und bestatte ihn. Bedenke, liebster Freund, hier ist so etwas zu sagen nicht bloß ein falscher Ausdruck, sondern es bringt etwas Schädliches in die Seele. Nein, du mußt dir ein Herz fassen und sagen, du bestattest meinen Leib. Den magst du bestatten wie du willst und wie du meinst, daß es genau dem Herkommen entspricht."

Damit stand er auf und ging in ein Nebenzimmer, sich zu waschen; Kriton ging mit und hieß uns warten. Wir warteten und unterhielten uns über den Inhalt der früheren Gespräche, denen wir nachgingen, und dann verweilten wir wieder bei dem Schlage, der uns getroffen hatte; es war uns wirklich zumute, als hätten wir unsern Vater verloren und sollten fortan als Waisen leben.

Als er sich gewaschen hatte, wurden ihm seine Kinder gebracht; er hatte zwei Söhnchen und einen, der schon groß war. Es kamen auch die Frauen aus seinem Hause und seiner Verwandtschaft; mit denen sprach er in Kritons Beisein, gab ihnen seine Weisungen und hieß sie mit den Kindern gehen. Er selbst kam zu uns; der Abend dämmerte schon, denn er war sehr lange in dem Zimmer gewesen. Er war nun gewaschen, setzte sich und hatte erst ein paar Worte gesprochen, da kam der Diener der Elf[1]), trat vor ihn und sagte „Sokrates, ich traue dir nicht zu, daß du wie die andern mir übel nimmst und fluchst, weil ich dir anzeige, du mußt jetzt das Gift trinken, wie es die Beamten befehlen. Ich habe dich ja in dieser Zeit kennen gelernt. Du bist der mutigste, freundlichste, beste Mensch, der je hierhergekommen ist. Da weiß ich, daß du auch jetzt nicht mir grollen wirst, sondern denen, die es verdienen. Du kennst sie ja. Also du weißt ja, welchen Befehl ich bringe, leb wohl und versuche das Unvermeidliche so leicht wie möglich zu ertragen." Dabei brachen ihm die Tränen hervor, er wandte sich ab und ging hinaus. Sokrates verfolgte ihn mit seinem Blicke und sagte, „Leb wohl auch du; das wird so gemacht werden." Und dann sagte er zu uns „Wie artig der Mann ist; die ganze Zeit ist er zu mir gekommen, hat manchmal mit mir geredet und war der

[1]) Natürlich ein Sklave, zu vergleichen nur mit einem Schinderknechte in den Zeiten, wo das Gewerbe ganz ehrlos und verachtet war.

netteste Mensch. Wie hat er auch jetzt so herzlich um mich geweint. Nun aber, Kriton, müssen wir ihm gehorchen. Laß jemand den Schierling bringen, wenn er gerieben ist, sonst soll ihn der Mensch reiben."

Kriton erwiderte „Ich glaube, die Sonne liegt noch auf den Bergen[1]) und ist noch nicht untergegangen. Ich weiß auch von andern, daß sie erst ganz spät getrunken haben, nachdem es ihnen angesagt war, auch noch gegessen und weidlich gezecht; manche haben auch noch ihre Geliebten bei sich gehabt. Beeile dich nicht, wir haben noch Zeit."

„Daß sie das tun, lieber Kriton", sagte Sokrates, „ist natürlich, sie rechnen es ja für Gewinn; aber daß ich es nicht tue, ist auch natürlich. Wenn ich ein wenig später trinke, so gewinne ich nach meiner Meinung nichts, als daß ich mir selbst lächerlich werde, weil ich mich an das Leben klammere und mit einer leeren Flasche spare. Also bitte, tu, was ich sage."

Kriton gab seinem Burschen, der neben ihm stand, einen Wink; der ging hinaus und kam nach kurzer Zeit mit dem Diener wieder, der das Gift anrühren sollte; er brachte es angerührt in einem Becher. Sokrates fragte ihn „Nun, guter Freund, was habe ich zu tun?" „Nichts weiter als auf und ab zu gehen, bis du eine Schwere in den Beinen fühlst, und dich dann hinzulegen. Dann wird es selbst wirken." Damit reichte er ihm den Becher. Sokrates nahm ihn; ganz heiter nahm er ihn, Echekrates, ohne zu zittern, ohne eine Miene zu verziehen oder die Farbe zu wechseln. Er sah nur wie gewöhnlich mit stierem Blicke dem Diener ins Gesicht und fragte „Wie steht's mit diesem Trank? Darf man von ihm spenden oder nicht?" „Wir reiben nur so viel an als wir meinen, daß nötig ist." „Ich verstehe, aber beten darf man doch wohl zu den Göttern, und das muß man auch, daß die Reise von hier in jene Welt gut verlaufe. Darauf geht denn mein Gebet: möge es also geschehen." Mit diesen Worten setzte er an und trank ganz glatt und leicht den Becher aus.

[1]) Der westliche Horizont war, wo immer der genaue Platz des Gefängnisses war, durch die megarischen Gebirge verdeckt, aber nach Osten erhebt sich der Hymettos über tausend Meter, und auf ihm sieht man von der Stadt aus noch lange den Sonnenschein, wenn unten schon alles im Schatten liegt.

Die meisten von uns waren so lange imstande gewesen, ihre Tränen zurückzuhalten; aber als wir ihn trinken sahen, als er ausgetrunken hatte, da ging es nicht mehr. Mir selbst rannen die Tränen so stark, daß ich mir den Mantel über das Gesicht zog und sie rinnen ließ, nicht um ihn, wahrhaftig nicht, sondern um mein Unglück, daß mir ein solcher Freund entrissen war. Kriton war schon vorher hinausgegangen, weil er das Weinen nicht bemeistern konnte. Apollodoros hatte schon die ganze Zeit über nicht aufgehört zu weinen, und jetzt schluchzte er so laut auf und klagte so heftig, daß wir alle die Fassung verloren, nur Sokrates nicht. Der sagte „Was macht ihr, ihr seltsamen Leute? Ich habe doch gerade darum die Frauen fortgeschickt, daß sie sich nicht so vergäßen. Denn ich habe mir sagen lassen, Sterben soll in Stille vor sich gehen. So seid denn stille und beherrscht euch.“ Da schämten wir uns und hielten im Weinen inne. Er ging herum, bis er sagte, die Beine würden ihm schwer. Dann legte er sich auf den Rücken; so wollte es der Diener. Der faßte ihn von Zeit zu Zeit an und prüfte Füße und Beine, kniff ihn in den Fuß und fragte, ob er es fühlte; er sagte nein. So tat er bald darauf mit der Wade und zeigte uns so, wie er immer weiter hinauf kalt und starr ward. Er fühlte auch selbst nach und sagte, wenn es bis zum Herzen käme, wäre es zu Ende. Sokrates war schon am Bauche ganz kalt, da schob er den Mantel beiseite (er hatte sich verhüllt) und sagte, es war sein letztes Wort: „Kriton, wir sind dem Asklepios noch einen Hahn schuldig; bringt den hin, vergeßt es nicht“ [1]). „Gewiß, das soll geschehen,“ sagte Kriton, „hast du sonst noch etwas zu bestellen?“ Darauf gab er keine Antwort mehr, sondern zuckte kurz darauf zusammen. Der Diener deckte ihn auf. Seine Augen standen starr. Da schloß ihm Kriton Mund und Lider.

[1]) In dieses Wort ist alles Mögliche hineingeheimnißt, statt die einfache Wahrheit hinzunehmen, daß Sokrates bis zuletzt daran denkt, ob er seine Rechnung in diesem Leben ganz menschlich bereinigt hat. Dabei fällt ihm ein, daß für irgendein Gelübde an den Heilgott, der erst vor zwanzig Jahren in Athen einen Kult erhalten hatte, noch das übliche Opfer ausstand. Er selbst wird den Zauberdienst nicht in Anspruch genommen haben, aber er hatte Weib und Kinder. Charakteristisch ist, worauf seine letzten Gedanken gerichtet sind, das Spezielle daran ist ganz ohne Belang. Die Schüler würden jedes letzte Wort behalten haben; aber der Mitteilung wert hielt Platon dieses, weil es charakteristisch ist.

Das, Echekrates, war das Ende unseres Freundes. Wir können nur sagen, er war der beste Mann seiner Zeit, den wir gekannt haben, und überhaupt an Verstand und Redlichkeit unerreicht[1]).

[1]) Die Einschränkung des Lobes auf die Zeitgenossen und die dem Redner aus diesem Kreise Bekannten befremdet uns; wir erwarten einen starken Ausdruck, erwarten auch Pathos. Das zurückzudrängen ist Forderung männlicher Selbstzucht; die Regel steht im Staat 604a; aber auch wir erfahren bei echter Trauer, daß wir kalt reden müssen, um die Fassung zu bewahren. So kalt redet Platon noch im großen Briefe 325b vom Tode des Sokrates, und auch da hat man Anstoß genommen.

7. Verteidigung des Sokrates.

Nach dem Tode des Sokrates ist Platon zuerst mit anderen Sokratikern nach Megara gegangen, also zu den Mitschülern Eukleides und Terpsion, die von dort stammten und bei dem Sterben des Meisters gegenwärtig gewesen waren. Den Grund darf man nicht darin suchen, daß die Schüler persönlichen Gefahren ausgewichen wären; von gerichtlicher Verfolgung konnte vollends keine Rede sein. Sie werden es nur zu schmerzlich empfunden haben, nun ohne den Lehrer in die Gymnasien zu gehen und höhnischen Blicken und Reden ausgesetzt zu sein. Noch trieb sie die gemeinsame Trauer um den Freund zusammen, und manche vereinigten sich auch in dem Vorsatze, sein Werk fortzusetzen und die Athener durch ihr leidenschaftlicheres Auftreten so zu bestrafen, wie es Platon den Sokrates vorhersagen läßt (Apol. 39d, oben S. 167). Das hat sich aber bald geändert. Schon die gesellschaftlichen Unterschiede trennten, und die vielen, welche nur moralische Eindrücke empfangen hatten, schieden sich von den philosophisch Angeregten. Entscheidend war vollends ihre Geistesrichtung, die sie nun trotz des gemeinsamen moralischen Grundes, auf dem alle standen oder stehen wollten, auseinandertrieb. Denn das Philosophieren, das sie bei Sokrates gelernt hatten, hatte ja keinen bestimmten theoretischen Inhalt gehabt. Es hat keine sokratische Schule gegeben, und unsere moderne Darstellung der Philosophiegeschichte würde vielen Irrtümern entgangen sein, wenn sie, statt die Sokratik an Stelle der Sophistik zu setzen, diese samt den älteren Schulen weiter geführt hätte. Geschrieben haben mehrere aus dem Kreise des Sokrates, auch zu seinen Ehren geschrieben, aber den Weg zur Wissenschaft ist Platon ganz allein gegangen, und den der Verteidigung des Sokrates hat er den anderen auch gewiesen.

Wir können nicht anders annehmen, als daß er die folgenden Jahre in Athen gelebt hat. Dann muß er auch Kriegsdienste geleistet haben, denn von 395 an ist das Bürgerheer mehrfach aufgeboten, und die Reiterei, in der wir ihn wie früher seine Brüder zu denken haben, kommt als stehende Truppe immer zur Verwendung. Wir hören auch, daß er zweimal im Felde gewesen ist[1]), wohl 395 und 94, in diesem Jahre in Korinth, wo die Reiterei in ein Gefecht kam, von dem in dem berühmten Grabrelief des Dexileos noch ein Denkmal an der alten Stelle vor dem Dipylon Zeugnis ablegt. Aber in Platons Schriften haben seine militärischen Erfahrungen kenntliche Spuren nicht hinterlassen, außer daß er den militärischen Drill als nützlichste Ausbildung des Körpers auch in seinem Staate, in dem der Gesetze nur noch gesteigert, einführt. Soldat ist er also gern gewesen, dann vermutlich auch ein guter Soldat.

Was ihn beschäftigte, zeigen seine Schriften. Was konnte ihm anderes am Herzen liegen, als das Gedächtnis seines Lehrers zu Ehren zu bringen. Seine Landsleute sollten erfahren, was sie in ihm verloren hatten, ihr Unrecht einsehen, in dem Gottesleugner den wahrhaft Frommen, in dem Jugendverderber den wahren Erzieher, in dem Verurteilten den treuesten Sohn des Vaterlandes erkennen. Nicht weniger als sechs kleine Schriften hat er in dieser Absicht verfaßt. Jede beleuchtet dasselbe Bild von einer anderen Seite und bringt einzelne bedeutsame Züge. Noch steht er dem Gegenstande zu nahe, um ein wirkliches Porträt zu entwerfen, das die ganze Seele durchscheinen ließe. Diese hohe Aufgabe stellt sich erst der reife Künstler, der sich von dem übermächtigen Einflusse des Lehrers frei gemacht hat, und auch da noch muß er in Euthydemos, Phaidon und Symposion drei komplementäre Werke schreiben.

Zuerst gab er, wie es am nächsten lag, die Verteidigungsrede des Sokrates, die wir als geschichtliches Dokument schon ausgebeutet haben. Dabei ist der Schlußteil selbst vorgelegt, in dem die künstlerische Meisterschaft am hellsten leuchtet, weil er ganz Poesie ist. Weil dieser Schluß folgen soll, klingt die erste eigentliche Verteidigungsrede nicht voll aus. Das ist weise

[1]) Die Überlieferung ist verwirrt. Begründet wird diese Deutung in der Beilage 1, Band II 3.

Ökonomie. Sonst ist die Aufgabe doch nicht rein gelöst, wenn man die Forderungen der Gerichtsrede stellt, denn es fehlt die Antwort auf die drei Reden der Ankläger, und wenn Sokrates den Spieß umdreht und den Meletos durch eins seiner gewohnten Wortgefechte in die Enge treibt, so durfte ein Rhetor daran Anstoß nehmen, denn es ist der Gegner, der dem Meletos die hilflosen Antworten in den Mund legt. Überhaupt sind die Farben in seiner Behandlung etwas zu grell; er wird mit gröbster Nichtachtung angefahren. Platon mag gewußt haben, daß er sich gegen den jungen Menschen und schlechten Dichter alles erlauben durfte, wenn er, wie es geschieht, die beiden anderen Ankläger völlig schonte. Es kam ihm auch viel mehr auf das Verhältnis des Sokrates zu seinem ganzen Volke an, und da versteht er es, die tiefsten Gründe herauszuheben, die zu der Verkennung und schließlich zur Verurteilung geführt haben. Der Leser begreift, daß es so kommen mußte; aber die Schuld lag an den Athenern, die den Mahner nicht ertragen wollten, den ihnen der Gott geschickt hatte. So ist in freiestem Anschluß an das, was Sokrates wirklich gesagt hatte, und was bei vielen noch in frischem Gedächtnis leben mußte, doch etwas weit Größeres herausgekommen, als die wirkliche Rede des Sokrates oder die Verteidigungsschrift eines Schülers erreichen konnte, eine Schrift, die nicht nur durch ihr Ethos, sondern auch durch ihre Kunst des Eindrucks auf eine jede nicht schon verdorbene, blasierte Seele niemals verfehlen wird. Bisher war er nur Komiker gewesen: hier offenbart er seine Begabung zur Tragödie. Daß ihm die Modekunst der Rhetorik nicht fremd war, kommt noch mehr als schon im Protagoras ans Licht; aber ihre Schmuckmittel verschmäht er.

Der kleine Dialog Kriton hat nur die Aufgabe, zu zeigen, weshalb Sokrates nicht geflohen ist, was in den Augen der meisten zum mindesten eine Wunderlichkeit war. Dabei sehen wir, ein wie peinlich gehorsamer und pflichttreuer Staatsbürger er war; das diente also gerade bei den braven Bürgern, die sich um Philosophie nicht kümmerten, zu wirksamer Verteidigung. Es ist auch hübsch, daß der brave Kriton dabei mit gerechtfertigt wird. Er hat es an nichts fehlen lassen, was allgemein von einem reichen Freunde erwartet ward, und sich nur der überlegenen Einsicht des Sokrates gebeugt. Es mag wohl sein,

daß Platon auch aus Rücksicht auf Kriton geschrieben hat, denn er hat diesem Altersgenossen des Sokrates, der ohne sich auf Philosophie einzulassen bei seiner Landwirtschaft blieb, eine unverkennbare Zuneigung gewidmet. Kritons Sohn Kritobulos hat um des Vaters willen mit Sokrates verkehrt, sich aber seinem Einfluß entzogen und ist mißraten. Schriftstellerisch würde der Eindruck der kleinen Schrift auf uns reiner sein, wenn Platon auf die künstliche Erfindung verzichtet hätte, die Motive, welche den Sokrates zum Bleiben bestimmen, den persönlich eingeführten Gesetzen, dem Staate Athen, in den Mund zu legen. Darin steckt doch etwas literarische Mache, Aufspielen mit dem eignen Können, ähnlich wie in den Parodien des Protagoras. Allerdings hat Platon solche Künste zeitlebens gern gehabt; der Schluß des Menexenos und des kleineren Briefes an Dions Freunde ist ebenso angelegt.

Des weiteren ergab sich von selbst, daß Sokrates im Verkehr mit Jung und Alt vorgeführt werden mußte, um die Vorwürfe der Anklage zu entkräften und seine Unsträflichkeit nicht nur, sondern seinen fördernden Einfluß auf alle andern ins Licht zu setzen. Platons Jugendschriften waren dazu ungeeignet, schon weil Sokrates dort mit Ausländern, mit Sophisten verkehrte, also als einer von dieser Sippe erschien. Was er im Hippias verfocht, klang zudem recht verfänglich, und auf geistreiche Spitzfindigkeit kam es nicht an, überhaupt viel weniger darauf, was Sokrates sagte, als wie er war; nur moralisch durfte er auch durch seine Lehren keinen Anstoß geben. Der Leser sollte die Überzeugung gewinnen, daß er die Jugend nicht verdarb, sondern tauglicher zu dem machte, was man von ihr im praktischen Leben erwartete. Da hat Platon durchaus vermieden, ihn mit den Handwerkern zusammenzubringen, die er doch immer in seinen Reden heranzieht. Das ist ein Mangel; die Apologie erwähnt diesen Verkehr, und Phaidon hat mit Recht eine Ergänzung nach dieser Seite in seinem Simon geliefert, dem Schuster, der auch als Sokratiker Schuster blieb. Einiges versucht auch Xenophon zu leisten, wenn er's nur könnte. Bei Platon finden wir nur die Gesellschaft, der er selbst angehörte.

Am deutlichsten ist die Absicht, Sokrates gesellschaftlich und persönlich zu heben, im Laches, der auch sicherlich früher als die drei folgenden Dialoge verfaßt ist. Hier erscheint er

neben den ersten Feldherrn Athens, Nikias[1]) und Laches, und wenn die Söhne der berühmten Parteiführer Aristeides und Thukydides, Melesias' Sohn, auch selbst nichts weiter als dies sind, so gehören sie doch eben zu der vornehmsten Schicht, und es will etwas besagen, daß sie dem Vater des Sokrates aus eigner Erinnerung ein lobendes Zeugnis ausstellen (181a). Dann kann Sokrates nicht der bettelhafte Geselle sein, den die Komiker eingeführt hatten. Er ist hier von äußerster, durchaus nicht ironischer Bescheidenheit, wartet, bis man ihn um seine Meinung befragt, erklärt, daß er selbst keinen Lehrer gehabt hat und die Kunst zu erziehen nicht versteht, und legt es mit Erfolg darauf ab, den Laches zu gewinnen, der sich um philosophische Ansichten nicht kümmert, sondern um den Mann; wenn der etwas taugt, hört er ihm gern zu. Was von Sokrates zu halten ist, weiß er aus eigner Erfahrung, denn er kennt ihn aus der Schlacht bei Delion, und so erfahren wir seine tapfere Haltung aus dem berufensten Munde. Dem entspricht das Ende: Laches empfiehlt den beiden alten Herren den Sokrates zum Erzieher ihrer Kinder[2]), einerlei, ob bei der Debatte viel oder wenig her-

---

[1]) Es könnte eine persönliche Spitze gegen Nikias darin gesucht werden, daß 199d gesagt wird, der Seher müßte dem Feldherrn gehorchen. Denn Nikias hat dem Seher gehorcht, als er vor Syrakus das Heer vom rechtzeitigen Abzuge zurückhielt, was ihm und dem Heere den Untergang brachte. Allein das hieße zuviel herausriechen, denn das Wort ergibt sich aus der Debatte und wird an Laches gerichtet. Nikias stimmt nicht anders zu als es der Stil des Dialoges immer mit sich bringt. Wohl aber ist es Platons Absicht, über die attischen Gerichte und die Gerichtsredner ein Urteil abzugeben, wenn er Laches sagen läßt, sich mit leeren Redensarten herauszuschwindeln paßte vor Gericht, aber nicht in ihre Unterhaltung, 196b. Diese Äußerung war durch das Gespräch durchaus nicht nahegelegt.

[2]) Es ist anzunehmen, daß die hier als Knaben eingeführten gleichnamigen Enkel des Aristeides und Thukydides lebten, als der Dialog erschien. Dann wußte jeder oder konnte leicht erfahren, daß Aristeides sich von Sokrates abgewandt hatte, und aus beiden nichts Besonderes geworden war. Wie sich schickte, hat Platon darauf hinzudeuten vermieden. Dreißig Jahre später, Theaetet 151a, durfte er den Mißerfolg mit Aristeides erwähnen; da war der tot und vergessen. Der ungeschickte Verfasser des Theages 130a hat das in seiner Manier ausgeschmückt. Die Modernen rechnen hier, wie oft, mit den Kenntnissen der athenischen Leser und den Rücksichten, die Platon zu nehmen hatte, aber auch mit seinen persönlichen Absichten viel zu wenig. Nikeratos, der Sohn des Nikias, war

ausgekommen ist. Für ihn selbst ist doch erreicht, daß er an dem Aufsuchen einer Begriffsbestimmung Gefallen gefunden hat, 164 a, und dem Nikias in der Debatte gewachsen ist. Dieser ist bereits mit Sokrates und seiner Art zu reden und zu fragen vertraut; er hat alles an sich erfahren, was die Apologie über die peinlichen Verhöre berichtet, die Sokrates mit jedermann anstellte, aber es hat ihn nicht geärgert. Er hat vielmehr so viel Gefallen an ethischen Fragen gefunden, daß er die sokratische Lehre, Tugend ist Wissen, kennt und auf diesem Grunde weiterbaut. Schriftstellerisch wird so der Laches an den Protagoras geknüpft, dessen Aufstellungen Platon berichtigen will. Es ist ein geschickter Kunstgriff, daß Sokrates sich mit jener sokratischen Auffassung der Tugend selbst auseinandersetzen muß, und Laches, dem bei dem ungewohnten Debattieren die Geduld reißt, gegenüber Nikias die Höflichkeit vergißt, so daß Sokrates vermitteln muß (195 a).

Noch feiner ist es, daß der unphilosophische Laches der bessere Menschenkenner ist, denn das hebt seine Würdigung des Sokrates. Es kommt gleich zu Anfang heraus, wo sich die beiden Feldherren über den Wert des Kunstfechtens als Vorübung für den ernsten Kampf vernehmen lassen, Nikias es empfiehlt, wie es die beiden Sophisten empfohlen hatten, die der Euthydem einführt, Laches aber nicht nur die Verachtung des Praktikers dagegenstellt, sondern auch eine köstliche Geschichte zum besten gibt, wie sich der Kunstfechter, den sie eben gesehen haben, bei einer anderen Gelegenheit lächerlich gemacht hat, als er eine neuerfundene Waffe in einem Seegefecht probierte (183 d). Sein Name Stesileos fällt, der wohl auf einen Inselgriechen deutet; Platon hat also eine stadtbekannte Geschichte aufgenommen, und seine Abneigung gegen die Kunstfechterei wird mit dazu beigetragen haben, daß er die erste Szene so breit ausgemalt hat, daneben die Freude, außer den beiden Feldherren in Lysimachos, dem Sohne des Aristeides, einen recht senilen, harmlosen aber beschränkten Biedermann vorzuführen. Allen dreien gegenüber erhebt sich dann Sokrates.

wegen seines Reichtums den Dreißig zum Opfer gefallen. Da durfte gesagt werden, daß er sich wider den Wunsch des Vaters dem Sokrates entzog; gesellschaftlich begegnen sie sich in Platons Staat und Xenophons Symposion.

Als er seine Meinung äußern soll, tritt Stesileos und seine Kunst sofort ganz zurück; von der einzelnen Frage, ob die Knaben diesen Lehrer erhalten, diese Kunst lernen sollen, steigen wir zu der allgemeinen auf, wozu sollen wir die Kinder erziehen, und wo finden wir einen Lehrer. Was die Kinder lernen sollen ist die Tugend, das heißt, sie sollen zu tüchtigen Männern erzogen werden. Dazu brauchen sie einen Lehrer, der auf ihre Seele richtig einzuwirken versteht, also selbst wissen muß, was die Tugend ist. Heraus kommt freilich, daß keiner da ist, der diese Bedingung erfüllt, denn von der Einzeltugend, die untersucht wird, der Tapferkeit, ergibt sich nur so viel mit Sicherheit, daß sie sich von der Tugend im ganzen nicht scheiden läßt. Das muß zwar den Nikias verdrießen, denn der glaubte zu wissen, was die Tapferkeit wäre, aber das schadet nichts, denn der eigentliche Zweck ist erreicht. Sokrates wird sich der Knaben annehmen, mag er auch das nötige Wissen wenigstens nach seiner eignen Erklärung nicht besitzen.

Warum wählt wohl dieser Sokrates die Tapferkeit als Gegenstand der Untersuchung? Weil er zu Tapferen redet; zu einem Schuster würde er dessen Handwerk wählen. Er redet aber nicht nur zu Tapferen; wir erfahren, daß er selbst diese Tugend in Vollkommenheit besitzt, und daß sie nur als ein Teil der ganzen Tugend vollkommen sein kann. So sehen wir Sokrates, den tapferen, den tugendhaften, den rechten Jugendlehrer. Wenn eins, ist klar, daß dies Buch zu seiner Verteidigung, seiner Rehabilitierung, geschrieben ist. Die Begriffsbestimmung der Tapferkeit, die daneben versucht wird und über die Behandlung des Protagoras ein wenig hinauskommt, wird demgegenüber nicht nur für die Unterredner, sondern auch für die Leser von geringer Bedeutung sein. Die Tapferkeit ist eine der Kardinaltugenden; die Selbstbeherrschung auch, die Frömmigkeit gilt wenigstens dafür; so hören wir 199 d. Sie werden in zweien der folgenden Dialoge behandelt, und ein Dialog über die Gerechtigkeit war wenigstens geplant. Das zeugt für einen Plan. Aber man faßt ihn falsch, wenn man die Absicht in den Lehren über die Tugenden sieht; dann muß man über Resultatlosigkeit klagen und kommt zu allerhand Wunderlichkeiten, die nur darum weniger empfunden werden, weil man sich an die falsche Voraussetzung gewöhnt hat, Platon müßte als Philosoph aus theoretischem Interesse

schreiben. Er schreibt, um Sokrates als Träger aller Kardinaltugenden zu zeigen, denn die Weisheit gehört zu jeder, da Tugend Wissen ist. Wenn die Tugenden im Mittelpunkte stünden, würden sich die Dialoge inhaltlich verknüpfen. Aber zusammengehalten werden sie nur durch die Person, die sie immer von einer neuen Seite beleuchten, und das geschieht auch, wenn von einer Tugend gar nicht gehandelt wird.

Es folgen zwei kleine Dialoge, Lysis und Charmides, die in Aufbau, Inhalt und Tendenz ganz eng verwandt sind, wie sich schon darin ausspricht, daß beide nach einem schönen Knaben heißen, mit dem Sokrates zusammengeführt wird; den einen bestimmt er zu dem Entschlusse zu „philosophieren", was bei dem Schulknaben kaum mehr bedeutet als fleißig zu lernen; den andern gewinnt er zum Schüler. So ist die Absicht klar, Sokrates als Erzieher und Erwecker, nicht Verderber der Jugend zu zeigen. Über beiden Dialogen liegt ebenso wie über den beiden Knaben jene leuchtende Charis, die H. Taine im Auge hatte, als er dem Platon correggieske Malweise zuschrieb. Auch die Form ist dieselbe. Sokrates erzählt wie im Protagoras: darin liegt, daß der dramatische Dialog nicht hinreichte, sondern durch Erzählung einer Handlung ergänzt werden mußte. Aber in beiden ist ein wichtiger Abschnitt, der nichts als dialogische Gedankenentwicklung gibt und ein Thema behandelt, das aus dem Rahmen herausfällt. Das bringt eine Zwiespältigkeit herein, deren der Verfasser noch nicht Herr geworden ist. Zum ersten Male versucht er es, eigne philosophische Gedanken vorzutragen, die sich freilich auch noch nicht zur Klarheit durchgerungen haben. Wer nur die Philosophie sucht, wirft die Hülle der „Einkleidung" mit einem flüchtigen Lobe beiseite, wo er denn wenigstens schon etwas in der Hand behält; im Laches ist das gar zu geringfügig, und das Beste von ihm wird dann preisgegeben. Hier wird, umgekehrt, wer sich an dem Künstlerischen, der Dichtung erfreut, leicht verführt werden, die rein dialektischen Teile zu überspringen, und er wird auch dann befriedigt sein. Wir müssen beides verfolgen, dürfen es aber sondern; wer beides zusammen nimmt, wird die Klagen der Philosophen abweisen, die das Ganze fragmentarisch schelten.

Beide Dialoge spielen in einem Gymnasion und führen uns

in die vornehmsten Kreise. Die Familie des schönen Lysis hat in der Geschichte keine Spur hinterlassen; erst jüngst ist der Grabstein einer Tochter von ihm gefunden, welche die Siege der Familie an den isthmischen Spielen im Namen trägt, deren Platon ebenso Erwähnung tut wie der Ortssage, die den Ahnherrn des Geschlechtes in heroische Verbindung bringt. Neben diesem Knaben steht außer seinem Liebhaber, dessen übertriebene Schwärmerei weidlich verhöhnt wird, ein anderer Knabe Menexenos samt seinem Oheim Ktesippos. Diese beiden sind am Todestage bei Sokrates im Gefängnis, haben also dem engeren Kreise angehört. Den Ktesippos hat Platon gern gehabt, zeichnet schon hier seinen frischen übermütigen Witz und gibt ihm später im Euthydemos eine Hauptrolle. Menexenos tritt neben seinem Freunde Lysis zurück; wir können die Person nicht bestimmen, nicht einmal, ob er derselbe ist, nach dem Platons gleichnamiger Dialog heißt. Die Knaben sind noch ganz jung, gehen unter der Aufsicht ihrer Pädagogen, also Sklaven, ins Gymnasion, denen sie gehorchen müssen, und haben für Unarten von den Eltern noch Schläge zu gewärtigen. Natürlich stimmt Sokrates den Ton seiner Unterhaltung auf ihr Fassungsvermögen ab; wenn es im zweiten Teile doch nicht glaublich wird, daß sie folgen können, so hat er wenigstens deutlich gemacht, daß ihnen der Kopf schwindelt; dem Leser zunächst auch.

In der entzückenden Eingangsszene wird Sokrates von dem Liebhaber des Lysis, der mit seinem Anhimmeln den Jungen nicht nur eitel macht, sondern auch das Gegenteil seiner Werbung erreicht, dazu aufgefordert, ihm ein erfolgreicheres Benehmen anzuweisen, und erbietet sich eine Probe zu geben (206c). Dadurch wissen wir, wie seine Rede an Lysis gemeint ist. Sie wird den Liebhaber enttäuschen. Der liebenswürdige und geweckte Knabe muß zugeben, daß er lernen muß fleißig und artig zu sein, damit ihn die Menschen lieb haben, und er etwas Tüchtiges wird; gehorchen muß er, um einst befehlen zu können. Dies eine Probe von dem, was der Jugendverderber Sokrates den Knaben darbot. Lysis fühlt sich gedemütigt, geduckt; er nimmt es geduldig hin, aber als sein Gespiele Menexenos hinzutritt, bittet er den Sokrates, dem auch so etwas zu sagen (211a). In aller Freundschaft gönnt er ihm doch einen kleinen Dämpfer. Den Gefallen tut ihm Sokrates, greift in der Freundschaft ein Thema auf, für

das die Jungen schon Verständnis haben, beabsichtigt und erreicht, sie zum angestrengten Aufmerken zu bringen, verwirrt sie aber auch geflissentlich, wie das seine Art ist: der Zitterrochen lähmt mit seinem elektrischen Schlage. Nur gelegentlich kommen Gedanken vor, die als Mahnungen zum Denken und Lernen erziehlichen Wert haben. Es ist nicht zu bestreiten, daß er sich bald in Regionen versteigt, in die sie ihm nur mit gelehrigem Ja und Nein folgen. Am Schlusse werden sie doch betreten und antworten nur widerstrebend (222a), denn Sokrates hat zuletzt gewaltsam von der Freundschaft den Übergang zur Liebe gemacht, für den antiken Menschen zwei grundverschiedene Verhältnisse[1]), und erzwingt das Zugeständnis, daß die Liebe eines echten Liebhabers mit Freundschaft erwidert werden müßte. Darüber ist der Liebhaber des Lysis außer sich vor Freude; er hat ganz stille zugehört und deutet sich nun die Mahnung des Sokrates in seiner Weise; der Pausanias des Symposion 184d spricht aus, was auch hier verstanden werden kann. Wir ahnen wohl, daß das ein arges Mißverständnis sein würde, aber Aufklärung wird uns nicht. Sokrates zieht das Ergebnis der Unterhaltung über die Freundschaft zusammen, das scheinbar ganz negativ ist. Es fehlt aber eine Andeutung, wo anzusetzen wäre, durchaus nicht, er will auch schon denkfähigere Jünglinge zur Fortsetzung aufrufen; da ist es Zeit für die Knaben nach Hause zu gehen. Der Dialog ist zu Ende und erhält keinen Epilog, in dem der Liebhaber hätte zurechtgewiesen werden müssen. Das sollen und können wir uns selbst sagen.

Der Zwillingsdialog Charmides führt den Untertitel über die Sophrosyne, Sittsamkeit und Selbstbeherrschung. Charmides, der schöne und sittsame Knabe, ist der Bruder von Platons Mutter, zu dem sein Neffe einmal bewundernd aufgeschaut haben muß; er vergißt nicht, auch seine poetische Begabung zu erwähnen. Damit Charmides noch als Knabe auftreten kann,

[1]) Phaidros 255d. Wenn der geliebte Knabe unter den Einfluß eines Liebhabers gerät, so wie es beiden zum Segen ist, dann empfindet er auch etwas für jenen, das Eros ist, obwohl er es nur für Freundschaft hält. Das erklärt sich so, daß er keine Begierde erfüllen will, die in dem Eros liegt; in Wahrheit hat er doch ein Sehnen und Begehren, das ihm der rechte Liebhaber erfüllt: es ist nur nicht sinnlich, sondern seelisch. Die Theorie der Gesetze 837b über diese Wörter und Begriffe bleibt besser beiseite.

spielt das Gespräch vor Platons Geburt, 430. Wichtig ist der Ort der Handlung, das Gymnasion des Taureas, denn wir kennen diesen Mann, einen vornehmen Athener, wahrscheinlich mit Platons mütterlicher Familie verschwägert[1]). Der vornehme Mann hält sich also auf seinem Grundstück einen privaten Ringplatz[2]), wo dann eine geschlossene Gesellschaft verkehren wird. Daher kennen sich die Besucher, und es ist wichtig, daß Sokrates mit Chairephon schon 430 in diesem Kreise Zutritt hat, so daß die Schulbuben sich von ihm erzählen. Denn zu der Gesellschaft, in der wir Kritias und Platons Mutterbruder Charmides antreffen, hat auch Platon gehört: hier wird er also als Knabe geturnt und den Sokrates zuerst gesehen haben. Hauptunterredner ist der Vetter des Charmides, Kritias, der spätere Tyrann, beträchtlich älter, denn er ist sein Vormund. Ein Kompliment erhält gelegentlich auch Pyrilampes, der zweite Gemahl von Platons Mutter. So sind wir in dessen eigener mütterlicher Familie, und er wagt nicht nur den hingerichteten Sokrates einzuführen, sondern auch die beiden 404 im Kampfe gegen den Demos gefallenen Tyrannen. Dazu gehörte Mut und Takt. Charmides ist nur ein schöner, sittsamer Knabe; den wird man ohne viel Widerstreben hingenommen haben. Erst der Moderne, der sich in fremde Sitte nicht zu finden weiß, nimmt leicht Anstoß, denn die körperlichen Reize werden von dem Neffen höchst lebhaft geschildert. Kritias einzuführen war ein Wagestück. Wir sollen von seinem Wesen eine Vorstellung erhalten, und es wird auf eine seiner Schriften Bezug genommen, natürlich so, daß es sich nur um eine Ansicht zu handeln scheint, da er zu der Zeit des Dialoges noch nichts geschrieben haben konnte. Nun waren

[1]) Kirchners Prosopographie 13429. Sein Sohn hieß Glaukon nach dem delischen Epigramm bei Pomtow Klio XV 63; das spricht neben der Verwandtschaft mit Andokides für die Familienbeziehung.

[2]) Die privaten Gymnasien der Reichen erwähnt die alte Schrift von der athenischen Verfassung 2, 10. Auch der Lysis führt auf einen besonderen Turnplatz, wo ein anderer Kreis verkehrt. Dort lehrt ein Sophist Mikkos, den Sokrates gut kennt; wir wissen nichts von ihm, aber der Name kann athenisch sein. Angesehene Sophisten scheinen in die öffentlichen Gymnasien nicht zu gehen; bei Platon tritt nur Euthydemos im Lykeion auf. Protagoras wohnt bei Kallias, obwohl da kein bequemer Raum für Vorträge ist, Gorgias wohnt bei Kallikles, Parmenides bei Pythodoros, Lysias trägt bei Morychos vor: beide bewohnen eine Villa vor den Toren.

auch seine Schriften verfehmt wie sein Gedächtnis; aber das beirrte Platon nicht, und er hat den Dialog nicht nur aus Anhänglichkeit an Sokrates verfaßt. Auch wie Kritias war, will er zeigen. Alles Politische ist natürlich sorgsam ferngehalten; nur kommt eine gewaltige Verachtung jedes Handwerks, jeder „banausischen" Tätigkeit in gehässigen Worten heraus (163b), was sicherlich nicht bedeutungslos ist. Seltsamerweise wirkt das Verdammungsurteil über den Reaktionär auch bei den Modernen noch so weit nach, daß sie den platonischen Kritias sehr viel ungünstiger auffassen, als es gemeint ist. Er ist gewöhnt, in den Debatten zu glänzen (169c), empfindet es daher als eine peinliche Beschämung, als er sich den Entgegnungen des Sokrates nicht entwinden kann, wird auch einmal ziemlich unhöflich, 186c. Er kann nicht an sich halten, als Charmides einen Satz, den er bei ihm gelernt hat, unglücklich verficht, 162d. Selbstverständlich ist er kein maßvoller, selbstbeherrschter Mensch, besitzt die Tugend der Sophrosyne nicht, über die Sokrates und Charmides geredet haben, die sie beide besitzen, und die er demnach in seiner Weise auffaßt. Aber er ist durchaus kein rechthaberischer, um die Wahrheit unbekümmerter Sophist. Ein bloßer Jasager freilich auch nicht; er paßt dem Gegner auf den Dienst und läßt ihm einen Fechterstreich nicht durch (163b); er hatte ja selbst über ethische Fragen geschrieben, vielleicht sogar in Gesprächsform. Aber um das Suchen der Wahrheit ist es ihm auch ernst (166a).

Es bringt zwar ein Mißverhältnis in meine Darstellung, aber ich kann nicht umhin, den Anfang des Dialoges vorzulegen, wegen seiner Anmut nicht allein, die ist im Lysis nicht geringer, sondern weil sich die Sophrosyne des Sokrates und des Knaben darin für den Athener in unvergleichlicher Zartheit und Wahrheit zeigt, wir aber uns erst gewöhnen müssen, das nachzuempfinden. Ehe wir das nicht erreicht haben, fehlt es uns selbst an der echten Sophrosyne. So also beginnt Sokrates.

„Am Morgen nach unserer Rückkehr von Poteidaia aus dem Felde war es mir eine Freude, nach der langen Abwesenheit an die gewohnten Orte zu gehen. So trat ich in die Turnhalle des Taureas ein und traf dort eine große Gesellschaft; einige kannte ich nicht, aber die meisten waren gute Bekannte. Sie hatten mich nicht er-

wartet, begrüßten mich also gleich beim Eintreten von ferne, und Chairephon, toll wie immer, sprang aus der Menge vor, ergriff meine Hand[1]) und rief ‚Sokrates, wie bist du lebendig aus der Schlacht gekommen?' Es war nämlich kurz vor unserer Abreise bei Poteidaia eine Schlacht gewesen. Ich antwortete ihm ‚So wie du mich siehst'. — ‚Es war doch aber gemeldet, die Schlacht wäre sehr blutig gewesen und viele bekannte Leute gefallen.' — ‚Das ist auch ganz richtig.' — ‚Und du warst dabei?' — ‚Ja.' — ‚Dann komm her, setz dich und erzähle, wir wissen noch gar nicht alles ordentlich.' Mit diesen Worten wies er mir einen Platz neben Kritias; ich setzte mich, begrüßte Kritias und die übrigen und erzählte ihnen aus dem Felde, wonach sie fragten, der eine dies, der andere das. Als wir davon genug hatten, erkundigte ich mich auch danach, was es hier gäbe, wie es jetzt um das geistige Leben und Lernen stünde, und ob unter der Jugend jemand aufgetreten wäre, der an Geist oder Schönheit oder beidem hervorstäche. Kritias hatte nach der Tür gesehen, wo einige junge Leute zankend und lärmend hereinkamen, eine ganze Schar hinter ihnen. Nun sagte er ‚wie es um die schönen Knaben steht, sollst du gleich erfahren, Sokrates. Die da kommen, sind Vorläufer und Verehrer von dem, der jetzt für den Schönsten gilt. Offenbar ist er selbst nicht fern und muß gleich kommen.' — ‚Wer ist er denn?' — ‚Du kennst ihn; er war noch nicht aus den Kinderjahren, als du auszogst, mein Vetter Charmides, der Sohn meines Onkels Glaukon.' — ‚Gewiß kenne ich ihn; er war schon damals als Bube etwas Besonderes; jetzt muß er schon ein ordentlicher Herr geworden sein.' — ‚Wie er sich herausgemacht hat und was aus ihm geworden ist, sollst du gleich sehen,' sagte Kritias, und da kam Charmides auch gerade herein. Ich bin ein schlechter Prüfstein[2]); ich finde Gold in jedem schönen Knaben, und schön finde ich ziemlich alle in ihrer Blütezeit. Aber Charmides erschien mir als ein Wunder von Größe und

[1]) Unsere Sitte, sich bei einer gewöhnlichen Begrüßung die Hand zu geben, bestand nicht; das war immer eine starke Zärtlichkeit.

[2]) Wörtlich „mit mir kann man nicht messen, ich bin gegenüber den Schönen eine weiße Meßschnur". Die Maurer färbten nämlich die Meßschnur rot und schnellten sie auf der Wand ab, in die sie die Quadern versetzten. Das Rot hat sich manchmal erhalten.

Schönheit. Auch die andern machten mir den Eindruck, in ihn verliebt zu sein, wie sie bei seinem Eintritt vor Staunen außer sich gerieten, und es kamen auch noch viele Liebhaber hinter ihm her. An uns Männern war das noch weniger verwunderlich, aber ich bemerkte auch an den Buben, selbst den kleinsten, daß keiner anderswo hinsah, sondern alle staunten ihn an wie ein Götterbild.

Chairephon rief mich an ‚nun Sokrates, wie findest du den jungen Herrn, ist sein Gesicht nicht schön?' — ‚Über alle Maßen'. — ‚Und wenn er sich entkleiden will[1]), wirst du von dem Gesicht gar nichts mehr sagen: der ganze Leib ist zu wunderschön.' — Das bestätigten die andern, und ich sagte ‚Gott bewahre, der junge Herr ist ja unwiderstehlich, er muß nur noch eine einzige Kleinigkeit besitzen.' — ‚Was soll das sein?' rief Kritias. ‚Es muß ihm eine schöne Seele mitgegeben sein. Aber er stammt ja aus eurem Hause, Kritias, da muß das schon der Fall sein.' — ‚Ja, auch darin ist er ganz vollkommen.' — ‚Dann wollen wir auch seine Seele entkleiden und sie uns noch vor seinem Leibe ansehen. Bestimmt ist er alt genug und sträubt sich nicht zu antworten.' — ‚Gewiß nicht. Er ist auch geistig angeregt und strebsam, auch dichterisch begabt, nach fremdem und eigenem Urteil.' — ‚Das ist ein Vorzug, mein lieber Kritias, den ihr von altersher eurer Verwandtschaft mit Solon verdankt. Aber bitte, rufe doch den jungen Menschen und stelle ihn mir vor. Auch wenn er noch jünger wäre, würde ein Gespräch mit uns für ihn nicht unschicklich sein; du bist ja sein Vetter und sein Vormund.' — ‚Du hast recht, rufen wir ihn.' Damit wandte er sich an seinen Burschen und sagte ‚Junge, rufe mir den Charmides, bestelle ihm, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen der Krankheit, von der er mir kürzlich gesagt hat.' Und zu mir gewandt ‚er klagte mir neulich, er hätte morgens beim Aufstehen ein Gefühl der Schwere im Kopfe. Du hast doch nichts dawider, so zu tun, als wüßtest du für ihn ein Mittel gegen Kopfschmerzen?' — 'Durchaus nicht, wenn er nur kommt.' — ‚Das wird er schon tun.'

So geschah es auch; er kam, und es gab ein großes Gelächter.

[1]) Daß er das tun wird, ist anzunehmen; sie kommen doch zum Turnen, zum mindesten die jungen Leute.

Denn jeder von uns, die wir saßen, wollte ihm Platz machen, stieß also seinen Nachbar heftig, damit Charmides neben ihm zu sitzen käme, bis wir die an den Ecken Sitzenden zum Aufstehen zwangen; einige rutschten auch von der Bank auf die Erde[1]). Charmides setzte sich zwischen Kritias und mich, und da, mein Freund, fühlte ich mich in Verlegenheit. Meine frühere Zuversicht, es würde mir ganz leicht werden, mit ihm zu reden, war ganz zusammengebrochen. Und dann erst, als Kritias ihm sagte, ich wär' es, der das Mittel wüßte, und er mir mit einem unbeschreiblichen Blicke in die Augen sah und sich anschickte mich zu fragen, und als die ganze Gesellschaft aus der Turnhalle zusammenlief und sich um uns herumstellte, da, mein alter Freund, sah ich ihm auch unter den Mantel[2]), und mir ward ganz heiß, ich war nicht mehr bei mir und merkte, wie gut Kydias um die Liebe Bescheid gewußt hatte, der einen Freund vor einem schönen Knaben warnt, er solle sich hüten, als Reh dem Löwen gegenüberzutreten und sich seinen Teil an der Jagdbeute nehmen zu wollen[3]). Denn ich fühlte, ich war die Beute eines solchen Raubtieres. Nun, ich gab ihm doch auf seine Frage, ob ich das Mittel gegen Kopfschmerzen wüßte, wenn auch mit Anstrengung, die Antwort, ja, das wüßte ich, und er sagte, ‚was ist es denn?' Ich erwiderte, es wäre ein Kraut, aber es gehörte ein Zauberspruch[4]) dazu, wenn der bei dem Gebrauche gesagt würde, hülfe das Mittel vollständig, aber ohne den Spruch nützte das Kraut gar nichts. Und er ‚dann will ich mir den Spruch bei dir abschreiben'. — ‚Mit meiner Erlaubnis oder auch ohne sie?' Da

[1]) Die Gesellschaft sitzt also auf mehreren langen Bänken, die auf dem Hofe stehen werden oder unter Hallen, die ihn umgeben. Ein Auskleidezimmer wie im Euthydemos scheint es in dieser Privatanstalt nicht zu geben.

[2]) Charmides hat nur einen Mantel umgeschlagen ohne Hemd (Chiton) darunter; Sokrates sitzt neben ihm, sieht also von oben in seinen Busen.

[3]) Es muß eine Fabel gewesen sein, in der Reh und Löwe auf die Jagd zusammen gingen; als das Reh seinen Teil an dem erlegten Wild fordert, sagt der Löwe, du bist mein Teil. Daß das Reh kein Fleisch frißt, muß der Fabeldichter unberücksichtigt gelassen haben.

[4]) Besprechen ist bekanntlich seit der Urzeit immer geübt worden, wenn auch nicht von den Ärzten. Gegen Kopfschmerzen haben wir aus der Römerzeit Reste eines Zauberspruches in Hexametern, Berliner Klassikertexte V 2, 144.

fing er an zu lachen und sagte ‚Mit deiner Erlaubnis, Sokrates'. — ‚I,' sagte ich, ‚du weißt auch meinen Namen ganz richtig.' ‚Das darf ich doch; unter uns Jungen ist ja oft von dir die Rede. Ich weiß auch aus meiner Kinderzeit, daß du mit dem Kritias verkehrtest.' — ‚Das ist hübsch von dir; da werde ich dir offener sagen können, wie es mit dem Spruche steht. Jetzt war ich in Verlegenheit, wie ich dir seine Wirkung erklären sollte. Es ist nämlich so mit ihm, lieber Charmides, daß er nicht nur den Kopf gesund macht, sondern du hast wohl schon gehört, daß die guten Ärzte, wenn ein Augenkranker zu ihnen kommt, sagen, sie könnten die Kur der Augen nicht allein übernehmen, sondern müßten zugleich den Kopf behandeln, wenn die Augen gesund werden sollten, und auch den Kopf allein ohne den ganzen Körper zu behandeln sei eine große Verkehrtheit. Dementsprechend untersuchen sie den ganzen Körper und versuchen mit dem Ganzen durch eine allgemeine Behandlung auch den Teil gesund zu machen. Hast du es bemerkt, daß sie das behaupten, und daß es auch so ist?' — ‚Freilich.' — ‚Hältst du es auch für richtig und erkennst den Grundsatz an?' — ‚Ganz gewiß.' Als ich diese Zusage hörte, faßte ich wieder Mut, meine Zuversicht stellte sich allmählich her, und ich ward wieder lebendig.' Sokrates erzählt nun ziemlich breit, was ihm ein thrakischer Arzt als die dortige Methode anvertraut hat. Man muß erst die Seele in Behandlung nehmen, ehe man an den Körper gehen darf. ‚Die Behandlung der Seele geschehe durch Zaubersprüche, und das wären edle Reden. Durch diese würde Sittsamkeit (Sophrosyne) erzeugt, und wäre die erst vorhanden, so wäre es ein leichtes, dem Kopfe und dem Körper überhaupt zur Gesundheit zu verhelfen. So sagte er denn zu mir, als er mich über das Mittel und den Zauberspruch unterwies ‚laß dich nicht dazu herbei, mit diesem Mittel irgendwen am Kopfe zu behandeln, wenn er nicht seine Seele mit dem Spruche von dir behandeln läßt. Denn darin liegt,' sagte er, ‚der Fehler, daß die Menschen jetzt gesondert für Sittsamkeit und für Gesundheit Ärzte sein wollen.' Und er legte mir sehr nachdrücklich ans Herz, ich dürfte mich durch Reichtum, Vornehmheit, Schönheit niemals bestimmen lassen, dem entgegen zu handeln. ‚Also ich habe es ihm geschworen und bin gezwungen zu folgen. So tu ich's denn und will das Mittel an deinem Kopfe anwenden, falls du

wünschest, wie es der Fremde vorgeschrieben hat, dir erst die Seele mit den Sprüchen behandeln zu lassen. Wo nicht, so wird sich wohl nichts für dich tun lassen, mein lieber Charmides.'

Als Kritias das hörte, sagte er ‚da kann der Junge sich zu seinen Kopfschmerzen gratulieren, wenn sie ihn zwingen, um des Kopfes willen auch im Innern brav zu werden. Ich sage dir aber, daß Charmides sich vor seinen Altersgenossen nicht nur im Äußern[1]) auszeichnet, sondern auch in dem, worauf dein Zaubermittel wirken soll. Das ist doch die Sittsamkeit, nicht wahr?' — ‚Allerdings.' — ‚Schön, dann sei sicher, daß er nach allgemeinem Urteil an Sittsamkeit jetzt der erste ist, und er gibt auch sonst seinen Altersgenossen in keinem Stücke etwas nach.' — ‚Das ist ja auch nur in der Ordnung, Charmides, daß du dich in all diesem vor den andern auszeichnest. — — Folgen Komplimente über seine Familie — — in deiner ganzen äußeren Erscheinung[2]), mein lieber Sohn des Glaukon, scheinst du mir hinter keinem aus den früheren Generationen zurückzustehen, und wenn du für Sittsamkeit und was dazu gehört, in demselben Verhältnis begabt bist, dann, lieber Charmides, hat deine Mutter ein Glückskind geboren. Wenn du nun, wie Kritias sagt, die Sittsamkeit schon besitzest, vollkommen sittsam bist, so brauchst du gar keine Besprechung durch Zaubersprüche, ich könnte dir das Mittel gegen die Kopfschmerzen ohne weiteres geben. Meinst du, es fehlt dir darin noch etwas, so muß ich vor der Anwendung des Mittels die Besprechung vornehmen. Sage selbst, ob du ebenso wie Kritias es von dir behauptet, vollkommen hinreichende Sittsamkeit besitzen willst, oder fehlt dir noch etwas?'

Charmides errötete, und das machte ihn noch schöner, denn die Verlegenheit stand seiner Jugend gut, und er gab auch keine schlechte Antwort, Zustimmung und Ablehnung wären ihm in seiner Lage beide peinlich. ‚Denn wenn ich sage, ich bin nicht sittsam, so ist es einmal unnatürlich, daß jemand so etwas von sich selbst sagt, und dann liegt darin, daß Kritias und die anderen nicht die Wahrheit sagen, wenn sie mich für sittsam

[1]) Hier mußte ich mit dem Äußeren „seine Idee" wiedergeben.
[2]) Auch hier steht wörtlich „was man von deiner Idee sieht".

erklären. Behaupte ich es aber und lobe mich selbst, so dürfte das anstößig wirken. Da weiß ich dir nicht zu antworten.' — ‚Dagegen ist nichts zu sagen. Ich glaube, wir müssen gemeinsam zusehen, ob du das, wonach ich suche, besitzest oder nicht.'"

Damit ist Sokrates in seinem Fahrwasser. Der Untertitel des Dialoges ist „über die Sittsamkeit", und das Thema wird scheinbar bis zu Ende festgehalten, in Wahrheit aber verlassen, sobald Kritias eingreift. Und doch trifft der Titel zu wie im Laches. Denn der Knabe, der auf den Besitz dieser Tugend geprüft wird, besitzt sie: das haben wir selbst gesehen. Er könnte zu vielen Gestalten des Parthenonfrieses und der Vasenbilder Modell gestanden haben. Und am Ende beglückwünscht ihn Sokrates zu dem Besitze, obwohl er die längste Zeit still geschwiegen hat. Das gebot ihm die Sittsamkeit, da die Erwachsenen redeten. Am lautesten aber zeugt sein Entschluß, sich der Führung des Sokrates anzuvertrauen, denn da wird ihm zuteil werden, was der Thraker als notwendig zur Erhaltung der seelischen Gesundheit bezeichnet hatte, die beständige Pflege durch edle Reden, die Zaubersprüche, über welche Sokrates verfügt. An diesem ist dieselbe Tugend ebenso deutlich; er ist der beste Erzieher, der durch Einsicht und Selbstzucht zur Vollkommenheit gereifte Mann. Eben darum muß er gestehen, wie stark der schöne Leib des Knaben auf ihn wirkt. Das mag uns zuerst befremden; wir sind immer noch nicht über die orientalische Verketzerung der nackten Schönheit genügend hinweg, die doch nichts als sauer gewordene Lüsternheit ist. Sonst würden wir uns an den kleinen Buben ein Beispiel nehmen, die ahnungslos den Blick von Charmides nicht abwenden können. Bei den Männern ist die Wirkung natürlich durch die Unsitte getrübt; sie ist so, wie sie sein würde, wenn ein schönes Weib vor sie träte. Das gereicht dem Sokrates nur zur Ehre. Weil er sinnliche Hitze empfindet, ist es seine selbsterworbene Tugend, daß er seiner Herr bleibt. Ihm erweckt der schöne Leib die Hoffnung, eine schöne Seele zu finden. Sie täuscht ihn nicht; es wird ihm eine reizvolle Aufgabe werden, dieser Seele den rechten Weg zu weisen, auf daß sie dieselbe Tugend bewußt üben kann, die ihr jetzt als ein göttliches Geschenk zuteil geworden ist. Das Ganze wird die falschen Anschuldigungen gegen Sokrates um so sicherer zerstreuen, da sich die Verteidigung nicht geflissentlich

vordrängt. Diese Wirkung zu üben war dem Schriftsteller die Hauptsache.

Nun zu dem Theoretischen, das in den beiden Schriften nicht ohne Gewalt Unterkunft gefunden hat. Der Untertitel des Lysis ist „über die Freundschaft". Das Thema fällt aus der Behandlung der Kardinaltugenden heraus, was dazu verführt hat, den Lysis aus ihrer Reihe zu reißen und in eine Zeit zu versetzen, für die weder Stil noch Inhalt paßt. Wir sollen vielmehr bemerken und würdigen, daß Platon sich selbst Gedanken über die Freundschaft macht, gerade damals, als der Kreis der Sokratiker sich löste, und er sich selbst bald ganz auf sich gestellt fand. Da spüren wir die Schwingungen seiner Seele, wenn er die Überzeugung ausspricht, nur die Guten könnten wahrhaft Freunde sein, und wenn sich ein Sehnen nach etwas Liebem offenbart, das an sich lieb ist; das ist freilich etwas Neutrales, das nicht wieder lieben wird, also die Vereinsamung nicht aufhebt. Doch das sind Untertöne. Von theoretischem Gehalte ist im Lysis nicht eben viel, denn von den Mahnungen an den Knaben werden wir das nicht erwarten, und über die Freundschaft hören wir ganz anderes, als das Wort sagt. Wie die alten Deutschen haben auch die Hellenen Freunde zuerst die Verwandtschaft genannt, Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft, und wer sonst durch irgendwelche rechtliche Verbindung zu einer Familie, einem Herrn, in nahe Beziehung trat, frei, aber doch abhängig, wie der landflüchtige Patroklos zu Achilleus. Der Superlativ, „nächste Freundschaft", pflegt für Eltern, Kinder, Gattin verwandt zu werden. Wenn die pythagoreische Gemeinde die Freundschaft besonders pflegt, so ersetzt sie die Familie, und die gemeinsame besondere Religion ist das Band. Heldensage und Drama feiern die individuelle Freundschaft einzelner Paare, aber schon der männliche Eros bringt es mit sich, daß sie keine so große Rolle spielt. Das gilt auch für Platon: seine Empfindung für Dion ist Eros, und den Sokrates nennt er seinen „Genossen".

Nur für eine Beziehung ist das Wort Freundschaft in ziemlich fester Geltung. Die Ehe, die ja durch Eros nicht begründet zu werden pflegt, führt zur Freundschaft, wenn sie gut ausschlägt. Und Frau oder Knabe werden in entsprechendem Falle den Eros des Mannes mit ihr erwidern. Als nicht zum mindesten durch die ethischen Lehren der Philosophie der männliche Eros

die Anerkennung der Sitte verliert, kommt jener Freundschaftskultus auf, der dann für die griechische Lebensphilosophie so bezeichnend ist; die Lösung von der Familie, oft auch von der Heimat, trug auch dazu bei. Es ist Aristoteles, der damit beginnt und in seiner Ethik der Freundschaft unverhältnismäßig viel Raum gönnt. Sein Schüler Theophrast hat noch mehr Erfolg gehabt; er redet zu uns in den einst vielgelesenen Schriften der späteren Popularphilosophie, von Cicero und Plutarch. Aber auch Halle und Garten (Epikur treibt geradezu so sentimentalen Freundschaftskultus, daß man zuweilen an den alten Gleim denkt) geben denselben Gefühlen nur anderen Ausdruck. Wer Ähnliches wie im Laelius Ciceros bei Platon sucht, wird vom Lysis enttäuscht. Er geht wohl von der Knabenfreundschaft aus, und da erhält Sokrates die rechte Antwort, daß sie auf Gegenseitigkeit beruht. Aber er faßt den Begriff gleich viel weiter, verflüchtigt das Persönliche, und selbst die Verbindungen der Elemente, die sich anziehen und mischen, fallen unter den Begriff Freundschaft, den er sucht. Da führte ihn die Terminologie des Empedokles. Scharfe, allzuscharfe dialektische Spiele fördern kaum ein festes Ergebnis, und gerade was bedeutsam wird, drängt sich nur gewaltsam ein. Die Analogie oder die Metapher läßt das „Liebe“ dort suchen, wo von Freundschaft nicht mehr geredet werden sollte. Und in die menschlichen Beziehungen drängt sich am Ende der Eros ein, wenn die Freundschaft auf ein Begehren, das Gefühl eines Mangels zurückgeführt wird. Eros aber ist grundverschieden von Freundschaft. Er wird einmal zum Ziele führen, wenn das „Liebe“ im „Schönen“ erkannt ist, das alte Götterwort Geltung erlangt hat, „was schön ist, ist immer lieb“ (216 c). Noch ist zu dieser erlösenden Erkenntnis der Weg weit. Es ist zwar begriffen, daß alles, was „lieb“ ist, begehrt wird, weil es zu einem Guten, d. i. Gutbekommenden, Zuträglichen, verhelfen soll, aber ist das eine gewonnen, so erweckt es sogleich das neue Verlangen nach einem höheren Guten, und es eröffnet sich eine unendliche Reihe. Zum Ziele aber werden wir nur gelangen, wenn es ein „absolut Liebes“ gibt, das um seiner selbst willen dauernd lieb ist. Gibt es das? Ist es erreichbar? Wie erreichbar? Darauf keine Antwort. Ganz unvermittelt steht daneben unbewiesen und doch anerkannt der Satz, daß nur die Guten Freunde sein

können, wo denn in dem Guten etwas anderes, Moralisches steckt. In solcher Ungewißheit, nur mit der Erwartung so hoher Dinge, läßt uns der Lysis. Wir werden höchstens ahnen, daß das Unvermittelte verbunden werden muß, in dem absolut Lieben der wahre Freund gefunden werden. Das Zuträgliche muß auch das moralisch Gute sein, und falls dies Liebe wieder lieben kann, wird der wahre Freund Gott sein. Das Gute an sich, Platons Gott, liebt freilich nicht wieder.

Der Charmides belehrt, wie wir gesehen haben, über die Tugend, die scheinbar immer in ihm untersucht wird, nur indirekt. Eine Definition hat nur Kritias gegeben, 164d, und sie wird zwar nicht eigentlich verworfen, aber hier nicht anerkannt[1]). Nach ihm war Sophrosyne, geziemende Lebenshaltung, das zu tun, was uns zukommt, das unsere zu tun, und er deutete darauf den delphischen Gruß „erkenne dich selbst". Es ist nicht schwer, sich auszumalen, wie der radikale Gewaltmensch diese Mahnung und diese Tugend faßte. Wissen soll man, was man ist, wozu man da ist. Der gemeine Mann soll sich nichts einbilden, sondern seine Unterordnung unter den Mann, der mehr ist, einsehen und anerkennen. Schuster bleib bei deinem Leisten. Der geborene Herrscher aber ist berufen und berechtigt, das seine zu tun, zu herrschen. Die politische Anwendung wird nicht gefehlt haben[2]). Dem Kritias konnte es ganz recht sein, wenn in dem Erkennen seiner selbst zugleich lag, daß man erkannte, was die andern wüßten und wären, als Ergänzung zu dem Bewußtsein der eigenen Überlegenheit. Sokrates weist das nicht eigentlich zurück, stellt es auch nicht richtig. Es war eben dem Platon gar nicht um den Begriff der Sophrosyne zu tun. Sonst würde er die Bedeutung des „das seine tun" richtiggestellt haben, das er als Pflicht des Menschen durchaus anerkennt: hat er doch die Gerechtigkeit in der Sophrosyne gefunden und seinen Staat auf sie gegründet[3]). Er würde gezeigt haben, daß

[1]) Daß Platon sie billigte, zeigt der Schluß des Gorgias 526c. Sie kommt dann noch öfter bei ihm vor.

[2]) Sie wird 171e, 172d gemacht, wenn auch nicht mehr im Sinne des Kritias.

[3]) Staat 433d; die Sophrosyne erscheint dort als eine Art Harmonie, die sowohl in dem einzelnen wie in seinem Verhältnis zu der Gesellschaft herrscht. So wie sie dort gefaßt wird, läßt sie sich als Selbstbeherrschung und Selbstbescheidung fassen.

die Selbsterkenntnis, die der Gott fordert, die Erkenntnis des Menschen ist, seiner Seele und damit seiner Bestimmung, seiner Pflicht, für sein Seelenheil zu sorgen; dann erkannte er freilich und erlangte durch diese Erkenntnis auch die wahre Sophrosyne, Selbstbeherrschung und Selbstbescheidung. Hier aber prüft Sokrates die Selbsterkenntnis, auf der das Wissen um sich selbst, seine eigene Tugend, beruht, also, da Tugend Wissen ist, um das eigene Wissen. Er läßt sich zwar gefallen, daß damit zugleich das Wissen um das Wissen aller anderen gegeben sei; aber er beweist, daß es solch ein Wissen kaum geben kann, daß mit dem bloßen Wissen um Wissen oder Unwissenheit von sich und anderen nichts gewonnen ist, solange der Inhalt des Wissens nicht auch gewußt wird, und daß, gesetzt der Fall, daß selbst dieser einbegriffen, also daß der eigene Irrtum ausgeschlossen wäre, und alles fremde Wissen in den eigenen Dienst gestellt würde, immer noch nichts gewonnen wäre (173d). Dann wäre zwar äußerlich das Ziel erreicht, aber es hülfe nichts[1]), solange das eine entscheidende Wissen fehlt, daß Wissen um Gut und Böse: Gut und Böse ist zwar zunächst auch hier noch, wie bei dem Baume der Erkenntnis im Paradiese, Nützlich und Schädlich; allein sobald beides im eminenten Sinne genommen wird, füllt es sich mit dem moralischen Inhalt. Vielleicht hätte Sokrates nicht viel dagegen, wenn der Besitz dieses einen Wissens Sophrosyne genannt würde; vielleicht ließe er dafür den Umfang des andern Wissens stark einschränken. Das erfahren wir nicht; jenes höchste Wissen bleibt ja in der Ferne; wir müßten ja erst einmal das Gute im Begriff erfassen können, und es gelingt schon mit dem einen Teile der Tugend nicht, den wir hier suchten. In der Ferne winkt das Herrlichste; aber es bleibt in der Ferne. Wir müssen verzichten und trösten uns damit, daß die begrifflich unerreichte Sophrosyne in den Menschen, die wir sehen, Tat geworden ist. Dies ist der Inhalt; für Sokrates sagt er genug, und damit für den Platon auch, der wesentlich um der Personen willen schreibt.

Es ist etwas ganz Eigentümliches, was die beiden kleinen Schriften gemein haben, dies Verstummen, eben da sich das

[1]) Ganz entsprechend zeigt der Protreptikos des Euthydemos 289b, daß selbst die Unsterblichkeit wertlos ist, wenn man nicht weiß, was man mit ihr anfangen soll.

Ersehnte von ferne zu zeigen scheint. Wenn wir in Platons Jugend zurückschauen, da ist nichts der Art. Im Protagoras haben wir uns im Kreise herumgedreht; Ion und Hippias schließen mit einer Paradoxie; in allen dreien sind wir befriedigt, denn Sokrates hat die anmaßliche Weisheit auf den Sand gestreckt. In Apologie und Kriton erscheint er des Sieges sicher; im Laches kommt gar wenig darauf an, daß die Tapferkeit begrifflich unbestimmt bleibt. Alles Spätere ist unvergleichbar, denn wir wissen am Ende immer, woran wir sind. Wie ganz anders hier. Freilich, wenn wir einsetzen, was der reife Platon weiß und lehrt, wissen wir, was das Liebe an sich ist, das der Lysis postuliert, wissen wir, was die eine Kunst, das eine Wissen ist, ohne das selbst die Herrschaft über alles andere nicht die Befriedigung und das Glück verleiht, nach dem wir streben. Was kann jenes Liebe anderes sein als das Schöne, das Gute? Wir werden es im Symposion und im Staate kennen lernen. Und wissen müssen wir das eine, das not tut; dann haben wir die Eudämonie. Gut, gerecht müssen wir sein. Im Anschauen des ewig Schönen, das zugleich das ewig Gute ist, werden wir die Kraft gewinnen, Werke der wahren Tugend zu üben: dann wird Gott unser Freund sein. Die wahre Wissenschaft wird uns Gott ähnlich machen, so weit das möglich ist; so werden wir im Theaetet lesen. Aber diese Erläuterung und Erleuchtung haben wir ja noch nicht. Wohl gibt es Erklärer, die sie zwischen den Zeilen lesen; dagegen braucht man nur zu fragen: verstand das ein Leser, als die Schriften erschienen? Kann es auch jetzt noch ein unvorbereiteter Leser verstehen? Woher weiß denn ein solcher Erklärer, daß Platon wenige Jahre nach dem Tode des Sokrates wußte, was er soviel später als Schulleiter aussprechen sollte. Wußte er es, warum sagte er es nicht? Da reden sie von der Einheit von Platons Denken. Freilich, ein Bruch ist nicht darin; er ist und bleibt auf dem rechten Wege zum Ziele, und es ist sein Weg; Sokrates hat ihn erweckt, ihm die Kraft gegeben; sein Suchen hat ihm das erreichte Ziel, die wahre Eudämonie, vor Augen geführt. Aber den Weg mußte er selbst finden. Das hat bittere Seelenkämpfe gekostet; wir werden es gleich im Gorgias spüren. Tugend ist Wissen; so hat er gelernt, so glaubt er. Aber da ist die bange Frage aufgestiegen „und wenn ich alles Wissen besäße, wenn ich die

ganze Welt gewönne, wäre ich dann glücklich?“ Und die Freundschaft; Freunde gibt es so manche; lieb ist gar so vieles, lieb hatte ich dies und das, weil es mir jenes und dieses verschaffte. Das führt von Begehren zu Begehren. Wo ist, was so lieb ist, daß ich an ihm volles Genügen habe, wo ist der Freund, der Freund an sich sein kann? Das „Liebe an sich“ hat Platon später nicht mehr eingeführt; wir sehen, daß er hier schon zum Eros hinübergleitet, der ihn später zum „Ewig Schönen“ führen wird. Das Liebe gehört zur Freundschaft; Gottes Freund hat er den Menschen öfters genannt, der das Ziel des Strebens erreicht hat. Seinem Gefühle, aus dem er den Lysis schrieb, würde es wohl entsprochen haben, in dem absolut Lieben Gott zu finden. Aber er meidet den Namen; er wird ihn auch im Staate meiden, als er widerstrebend von der Idee des Guten redet, und das neutrale Gute kann nicht wohl des einzelnen Menschen Freund sein. Als er so redet, weiß er genau, wie weit das Wissen reichen kann, weit, sehr weit; aber das Ziel liegt jenseits. Da kennt er es. Hier sehen wir ihn an dem Glauben irre werden, daß Wissen die letzte, beste Weisheit verleihen kann. Gerade der sterbende Sokrates hat ihn gelehrt, daß die Lehre des Sokrates nicht hinreichte; der Mann war unendlich mehr als seine Worte. So weit ist er; er ist sich im Gefühle bewußt, was das wahre Ziel der Philosophie, des Strebens nach Weisheit, sein muß; aber es ist noch Gefühl, Ahnen, Fragen. Er ringt; aber er hat sich noch nicht durchgerungen. Da drängen sich diese Kämpfe um den eigenen Glauben in die Schriften, die er zur Verteidigung des Sokrates schreibt. Wenn sie eine Disharmonie hineintragen, so entspricht es seiner eigenen Stimmung; er ist ja Dichter, kann sagen, was er leidet, andeuten, was er als Erfüllung ahnt, was er sucht, mag sein Suchen auch noch vergeblich sein. Was ist schöner, was ist wahrer, dem Anfänger die Gedanken seiner Zukunft unterlegen, damit er vollkommen sei, damit er uns voll belehren könne, oder den Werdenden schauen, in seiner Arbeit, seinem Verzagen und Hoffen?

Vor Sonnenaufgang wallen die Nebel, ziehen die Dünste; hier und da zuckt ein Lichtstrahl; wo er herkommt, werden wir erst erkennen, wenn die Sonne erschienen ist. Noch ist sie unter dem Horizonte; aber sie ist im Aufstiege, und die Strahlen kommen von ihr.

Noch war ein Hauptpunkt der Anklage des Sokrates nicht erörtert, die Frömmigkeit. Das geschieht in dem kurzen Dialoge Euthyphron ohne Aufwand von vielen poetischen Kunstmitteln. Es ist nur ein Gespräch des Sokrates mit Euthyphron, aber ganz durchschlagend und so, daß eigentlich die Gegenüberstellung des Pfaffen zur Rechtfertigung des Sokrates genügt. Um dieses Gegensatzes willen mußte er bereits verklagt sein, daher wird das Gespräch auf die Zeit verlegt, in welcher der König die Voruntersuchung führte [1]). Euthyphron, den wir nur durch Platon kennen, muß den Lesern eine bekannte Figur gewesen sein. Wir hören, daß er auf persönliche Inspiration Anspruch erhob, also eben auf das, was die Ankläger in dem Daimonion des Sokrates verwerflich fanden, und auf Grund dieses übernatürlichen Wissens politische Ratschläge zu geben versuchte, allerdings mit geringem Erfolge. Das war etwas anderes als die gewerbsmäßige und meist ererbte Kunst, die Vorzeichen der Zukunft aus den Naturerscheinungen, dem Vogelfluge, den Eingeweiden der Opfertiere zu erkennen; solche Seher waren ein anerkannter, nicht mehr hoch gewerteter Stand. Es war auch etwas anderes als die Auslegung des heiligen Rechtes und die Belehrung in solchen Fragen, die von den staatlich anerkannten Exegeten geübt ward, oft ebenfalls auf Grund alter Familienüberlieferung. Es war durchaus persönliche göttliche Begabung, also ganz dasselbe, was den jüdischen Propheten befähigte, politische Reden zu halten. Das Volk war nur nicht mehr geneigt, eine solche individuelle Prophetengabe anzuerkennen. Euthyphron war aber auch Theologe; er beanspruchte den verborgenen Sinn der Götternamen und Göttergeschichten künden zu können, so daß er ihnen alles Anstößige nahm und mit überlegner Sicherheit behauptete, alles wäre wahr, wenn man es nur richtig verstünde. Hierüber muß Euthyphron eine Schrift verfaßt haben, auf die sich Platon auch im Kratylos 396 d mit Spott und Hohn bezieht. Seine Methode kann man sich im allgemeinen denken,

[1]) Unbegreiflicherweise ist behauptet worden, der Dialog wäre damals verfaßt. Es ist wohl das auffälligste Beispiel einer Täuschung, der so viele verfallen. Erstens nehmen sie die Dichtung als Geschichte, zweitens verlegen sie die Schrift auf oder dicht an die Zeit, in welche der Dichter seine Geschichte versetzt hat.

da schon damals Athena für die Klugheit erklärt ward, und die Handlung der Ilias eine physikalische Deutung fand.

Dieser heilige weise Mann hat nun eine Tat begangen, die nach dem gesunden Rechtsgefühle der Athener und noch mehr nach dem Geiste des alten Rechtes ein Frevel war, und er hat sie gerade als sittliche Pflicht begangen, die ihm seine innere Erleuchtung und seine überlegene Einsicht in die göttlichen Dinge offenbart hatte. Sein Vater hatte einen Sklaven zur Strafe für den Mord eines Kameraden in Fesseln geschlagen und eingesperrt; im Gefängnis ist dieser verhungert, nicht nach dem Willen seines Herrn, sondern durch eine Unachtsamkeit. Nun will Euthyphron seinen eigenen Vater wegen Mordes belangen. Es ist richtig, das attische Recht ahndete auch Verbrechen an Sklaven, wenn sich ein Kläger fand, und da die apollinische Ordnung der Blutrache dem Nächstbetroffenen die Pflicht der Verfolgung auferlegte, ließ es sich konstruieren, daß Euthyphron als Erbe hervortrat, wenn der Herr des Sklaven der Täter war. Aber ein Mord lag überhaupt nicht vor, und in der Anklage des eigenen Vaters sah jeder zum mindesten eine so starke Verirrung eines abstrakten Rechtsgefühls, daß Euthyphron noch sehr milde beurteilt ward, wenn man ihn nur toll nannte. Schwerlich wird er auch nur durchgesetzt haben, daß sein Prozeß zur Verhandlung kam, aber die Absicht muß eine notorische Tatsache gewesen sein.

Dieser Pfaffe ist die rechte Folie für Sokrates in dem, was er und wie er es tut. Er wundert sich nicht, daß Sokrates verklagt wird, da er dessen Daimonion kennt, aber er würde sich so zu verteidigen wissen, daß ein Meletos nicht durchkäme; das glauben wir ihm, und es wird für Meletos und die Richter ein schlechtes Kompliment. Er scheut sich nicht, für seine Handlung die Taten anzuführen, die sich Kronos und Zeus wider ihre Väter erlaubt haben, und Sokrates darf dagegen sagen, vermutlich hielte man es für ein Zeichen von Gottlosigkeit, daß er solche Geschichten von den Göttern nicht glaubt [1]). Es wird

[1]) Im Staate 378a kommt der Schauder, mit dem Platon solche Geschichten hörte und las, sehr stark zum Ausdruck. Sie schienen, weil sie bei Hesiodos standen, mehr als Märchen zu sein, und auch als solche blieben sie anstößig. Daher hat sich die Polemik noch der Christen gegen sie gewandt, gleich als ob sie Glaubensartikel gewesen wären. Auf der

ihm keine Beruhigung sein, daß Euthyphron ihm noch viel schlimmere vorführen könnte, die richtig gedeutet ebensogut auf Glauben Anspruch hätten.

Zur siegreichen Verteidigung des Sokrates reicht diese Gegenüberstellung der Menschen und der Gesinnungen hin. Er erholt sich aber auch bei dem Propheten Rats über den Begriff der Frömmigkeit, und hier verläuft die Untersuchung nur scheinbar ergebnislos. Denn Sokrates selbst lehrt uns die Frömmigkeit als einen Teil der Gerechtigkeit erkennen, bestimmt durch die Pflichten der Menschen gegen die Götter. Dementsprechend hat Platon zwar gelegentlich gemäß dem geltenden Sprachgebrauche noch „gerecht und fromm" nebeneinander gestellt, aber in seiner Tugendlehre spielt die Frömmigkeit keine Rolle weiter. Das hat auch später im wesentlichen in der griechischen Ethik gegolten, und die Pflichten gegen die Götter haben sich auf die Teilnahme an den herkömmlichen Kulthandlungen beschränkt. Das sittliche Leben ist kein Gehorsam gegenüber göttlichen Geboten, sondern der Gottesdienst ist Pflicht im wesentlichen nicht so sehr des Menschen als des Staatsbürgers. Platons Sokrates faßt allerdings diese Pflicht noch tiefer. Ihm ist sie nicht in der richtigen Erfüllung des Kultus beschlossen, im Opfern und Beten; das ist nichts als eine erlernbare Kenntnis und Ausübung von Äußerlichkeiten, soweit dies überhaupt jeden einzelnen angeht, und nicht nur die Priester und Seher, die es als Beruf treiben. Der Bereich der Frömmigkeit reicht weiter. Der Mensch soll tun, „was den Göttern lieb ist", wo nur Schwierigkeiten macht, ob eine Handlung fromm ist, weil sie den Göttern gefällt, oder ob sie den Göttern gefällt, weil sie fromm ist. Wie das auch logisch aufgefaßt wird, es bleibt gleich schwer zu bestimmen, was den Göttern lieb ist. Diese Schwierigkeit vermeiden die Religionen, welche ein göttliches Buch besitzen, in dem ein für allemal geoffenbart ist, was der Fromme zu tun hat; er soll es tun, weil es der Gott befiehlt, der am besten wissen muß, was ihm lieb ist: das zu tun ist dann fromm; man darf nicht fragen, warum. Wenn der Gott verlangt, daß ich heute nur Fisch esse und morgen nur Fleisch, zu dieser Stunde mich wasche oder bete,

andern Seite hat sich Chrysippos nicht gescheut, noch anstößigere Göttergeschichten aufzuzeichnen und erbaulich zu deuten, ganz in der Weise Euthyphrons.

so ist das Pflicht, und warum es Pflicht ist zu fragen ist schon ein Verstoß gegen die Frömmigkeit. Solche Handlungen fallen am Ende noch unter die Pflichten des äußerlichen Kultus und werden als gewohnte Formen der gesellschaftlichen Sitte willig erfüllt. Schwieriger wird es, der veränderten sittlichen Anschauung der Menschen Genüge zu tun; aber das heißt die Ausdeutung in den geoffenbarten Text hineinzutragen, und das läßt sich ohne die Künste des Euthyphron nicht durchführen. Auch diese können nicht nur zulässig, sondern segensreich sein, wenn sie nur nicht der sokratischen reineren Frömmigkeit in den Weg treten, die der Wahrheit die Ehre gibt, ohne die Ehrfurcht vor den Formen und Formeln der überlieferten Religionsübung zu verletzen.

Als Inhalt der Frömmigkeit wird unter Zustimmung des Sokrates der „Dienst der Götter" bezeichnet; Dienst wird in der Teilnahme an dem Werke des Dienstherrn gefunden. Was das Werk der Götter ist, weiß Euthyphron freilich nicht zu sagen, so daß sich seine Belehrung im Kreise herumdreht; aber „jeder weiß, daß nichts gut ist, was nicht die Götter geben" (15a): damit haben wir wenigstens die Sphäre, in der unsere Teilnahme an dem Werke der Götter liegt, und wenn wir das auch vielleicht überhören, so bleibt die allgemeine Vorstellung von den „Gebern der Güter", wie Homer die Götter nennt, und Mithelfer der Götter an ihrem Werke sein, wird etwas wahrhaft Gutes sein, einerlei, wie genau wir's bestimmen, und es hat seinen Lohn in sich, wenn es uns den Göttern lieb macht. Mit diesem Dienste erfüllen wir die Pflicht, die wir den Göttern schulden; Opfern und Beten tut's nicht, und an das, was die Mythen von den Göttern erzählen, also an die mythischen Götter können wir nicht glauben. Dies letzte wird mit jener Rücksicht auf den geltenden Kult und auf die anerkannten Götterpersonen gesagt, die Platon nie außer Augen gelassen hat; aber wer nachdenkt, wird es nicht verkennen. Fromm sein ist recht handeln, im Sinne Gottes handeln, aber das wird auch nicht ausgesprochen, und nicht jeder Leser wird durchschauen, daß die Untersuchung nur scheinbar ohne dieses Ergebnis bleibt. Ausgesprochen hat es erst der Timaios, 90a; da werden wir es lesen und auch die Eudämonie als Lohn dieser tätigen Frömmigkeit kennen lernen. Wieder ist das Beste, das Entscheidende doch mehr empfunden als begriffen, wieder sehen wir noch nicht das Licht, sondern nur

seine ersten Strahlen. Es ist noch weit bis zu dem Ziele, aber die Richtung ist auf das wahre Ziel genommen, und die Befreiung des Tugendbegriffes von der Last einer nicht auf sittlicher Pflicht beruhenden Frömmigkeit ist kein geringer positiver Gewinn.

Darin liegt ein Fortschritt über die Behandlung der anderen Tugenden, also auch über die anderen kleinen Dialoge. Man merkt auch den logischen Fortschritt, und die Absicht, nach dieser Seite zu belehren, z.B. durch den Unterschied von über- und untergeordneten, engeren und weiteren Begriffen, ist unverkennbar. Vor allem fällt auf, daß der Name „Idee des Frommen" erscheint, „die Form an sich, durch welche alles Fromme fromm wird" (6 d). Damit ist mindestens der Gattungsbegriff logisch erfaßt, und es kostet einige Überwindung, nicht die ganze spätere Ideenlehre hereinzuziehen. Davor muß man sich doch hüten, ebenso wie gegenüber dem „Lieben an sich" des Lysis. Denn mit Sicherheit läßt sich nicht mehr schließen, als daß Gedanken aufgestiegen sind, die einst die höchste Bedeutung erlangen sollten, aber jetzt nur eben aufblitzen. Das entspricht der Übergangszeit, in der diese zumeist mit einer Aporie schließenden kleinen Schriften entstanden sind. Erzeugt hat sie der nächste Zweck, den Sokrates zu verteidigen, zu rechtfertigen; das gab sich ungezwungen so, daß dieser sich über Gegenstände verbreitete, die ihm wirklich vertraut gewesen waren. Mit diesen ethischen Problemen beschäftigt sich daher Platons Denken, aber immer mehr fühlt er die Notwendigkeit, die Gesetze des Denkens festzustellen, damit bleibende Ergebnisse herauskommen können. Der Logiker Platon regt sich. Wie Sokrates freut er sich am Suchen, am Disputieren; aber immer weniger genügt es ihm; so etwas wie die drei satirischen Jugendschriften konnte er gar nicht mehr machen. Er fragt nach dem Inhalte, dem Ziele des Lebens. Das Ziel hat ihm der sterbende Sokrates gezeigt, aber leidend. Er ist jung, er fühlt die Kraft und Lust zu handeln. Dazu muß er mit sich selbst ins Reine kommen, wissen, was er will, auch was er im Leben werden will; steht er doch in den Dreißigern. Solange er schwankt und sucht, kann er nur Kleinigkeiten hervorbringen. Endlich hat er gefunden, sich entschieden: da hat er wieder volle Kraft, zunächst sich von der Seele zu reden, was ihn so lange bedrückt hat, der Welt ins Gesicht zu sagen, was er weiß, und was er will oder auch nicht will. Er schreibt den Gorgias.

8. Absage an die Welt.

Über Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Frömmigkeit hat Platon den Sokrates disputierend eingeführt, um zu zeigen, daß er diese Tugenden besaß; die höchste der allgemein anerkannten Kardinaltugenden, die Weisheit, konnte nicht wohl eine besondere Behandlung erfahren, da die Tugend überhaupt Wissen ist; aber die Gerechtigkeit vermissen wir umsomehr, als sie die bürgerliche Tugend ist, gegen die jeder verstößt, den ein Gericht verurteilt, so daß Sokrates zu seiner Verteidigung vor allen Dingen als der Gerechte vorgeführt sein sollte. Wohl hatte die Apologie gezeigt, daß er sich keines Verbrechens schuldig gemacht hatte, und der Kriton hatte seine Treue gegen Vaterland und Staat in helles Licht gestellt, aber von der Gerechtigkeit war dabei nicht besonders gehandelt. Das erwartet man, und wirklich hat Platon einen Dialog mit diesem Inhalt entworfen und schon weit gefördert, hat ihn aber dann liegen lassen und erst zwanzig Jahre später in seinem Staate verwertet, dessen erstes Buch zum größten Teile jenem Jugenddialoge angehört; daß von der geplanten Fortsetzung auch weiter noch einige Gedanken und Motive verwendet sind, ist eine naheliegende Vermutung. Jener begonnene Jugenddialog würde den Titel Thrasymachos erhalten haben nach dem Gegner, den Sokrates überwindet. Das ist der Rhetor Thrasymachos, der als solcher früher zu erwähnen war (S. 82); diese Hauptseite seiner Tätigkeit kommt hier aber gar nicht in Betracht, er vertritt vielmehr eine moralisch-politische Theorie, das Recht des Stärkeren, für Sokrates das Prinzip der absoluten Ungerechtigkeit. Thrasymachos konnte als Fremder in Athen keine politische Rolle spielen; daß er einen anderen als rhetorischen Unterricht erteilt hätte, davon wissen wir nichts. Wohl aber hat er gegen Ende seines Lebens politische Reden verfaßt, natürlich für andere, und von einer liegt sogar ein

längeres Bruchstück vor. Das behandelt die „väterliche Verfassung", deren Herstellung das Schlagwort war, mit dem die Führer der Revolution von 411 das Volk gewannen. Kritias mag sich desselben bedient haben, war aber zu klar, um an die Möglichkeit eines bloßen Rückschrittes zu glauben, und zu leidenschaftlich, um sich zu binden. Wohl aber war es das Programm des Theramenes und seiner Leute, mit denen Kritias so lange ging, bis er die Demokratie gestürzt hatte, um sie dann gewaltsam abzuschütteln. Platon hat diese Kämpfe in den ersten Jahren seiner Jugend erlebt, damals die Schriften des Thrasymachos gelesen; daher mag seine Abneigung gegen diesen Rhetor stammen. Den Theramenes erwähnt er auffallenderweise nie, während Aristoteles in ihm den Staatsmann sieht, der auf dem rechten Wege war. Thrasymachos aber ist so behandelt, daß der Angriff auf die Person gezielt haben muß, was freilich gegenstandslos geworden war, als der Staat endlich erschien. Er ist so hochfahrend und grob wie kein anderer Sophist (Staat 336cff.) und erhält dafür von Sokrates die entsprechende Abfertigung. Seinem Prinzip, von dem er selbst die Anwendung auf die Politik macht, stellt Sokrates mit gleicher Entschiedenheit die Behauptung entgegen, daß der Gerechte schlechthin niemandem schaden, niemandem etwas Böses tun dürfe, und beweist siegreich, daß der Herrschende, der Beamte (was in dem griechischen Worte zusammenfällt) dazu da ist, für das Wohl des Schwächeren zu sorgen, 346e, daß jede menschliche Gesellschaft, und sei es eine Räuberbande, in sich nur durch die Gerechtigkeit bestehen kann, 351c. Das sind Sätze, die höchst paradox klangen. Den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu tun, haben ehrliche Männer bis auf den heutigen Tag als ihr natürliches Recht in Anspruch genommen, haben sich auch dazu bekannt, wie es denn damals eine geläufige Formel der praktischen Moral war. Platons theoretische Forderung ist von der späteren Philosophie mindestens in dieser eindrucksvollen Formulierung nicht beibehalten worden. Übrigens würde eine Umgrenzung des Begriffes Schaden das Paradoxe wesentlich einschränken.

Der Dialog spielt im Hause des reichen Großkaufmanns Kephalos, dessen einer Sohn der Redner Lysias war; ein anderer, Polemarchos, verkehrte im sokratischen Kreise. Die Eingangsszene ist so breit ausgemalt wie in Lysis und Charmides, äußerst

reizvoll; man glaubt eher, daß als Schlußbild ein Ausblick auf den künftigen Lohn der Gerechtigkeit geplant war, als daß der Dialog äußerlich so negativ schließen sollte wie jene. Das läßt sich aber nicht mehr sicher ausmachen, denn Platon hat die Arbeit unvollendet liegen lassen und statt des Thrasymachos den Gorgias geschrieben. Der behandelt zwar nicht den Begriff der Gerechtigkeit, aber wohl den Kampf mit einem Gegner, der das Recht des Stärkeren nur noch entschiedener vertritt. Dadurch entstand eine Dublette, und der Thrasymachos mußte zurücktreten. Daß Platon seinen Plan umwarf und nun das umfänglichste Werk schrieb, das er vor dem Staate hervorgebracht hat, setzt eine innere Wandlung voraus, die sich auch in der leidenschaftlichen Erregung verrät, die aus seinem Gorgias spricht. Was er erlebt hatte, erschließen wir aus dieser Schrift, die also zunächst betrachtet werden muß.

Mag die Absicht, den Sokrates zu verteidigen, sonst im Gorgias zurücktreten, so kann doch auch in dieser Hinsicht nichts tieferen Eindruck machen als das Schlußbild, denn Sokrates triumphiert zwar glänzend über seinen verstummten Gegner, seine Auffassung der Gerechtigkeit siegt, aber er selbst wird zugrunde gehen: auf die Verurteilung des Gerechten wird unzweideutig hingedeutet, 522d. Die praktische Politik ist hier noch viel mehr herangezogen; Sokrates wagt es, sich selbst als den wahren Politiker zu bezeichnen. Da konnte sein Gegner nicht mehr ein landfremder Sophist sein, sondern nur ein athenischer Staatsmann. Dazu hat sich Platon einen Kallikles genommen, den wir sonst gar nicht kennen. Ein vornehmer Mann war er nicht, denn er wird nur mit seiner Gemeinde Acharnai bezeichnet, nicht mit dem Vatersnamen; er gehört einem politischen Klub an (487c), aus dem wenigstens ein Mitglied für die Demokratie eingetreten ist[1]); außerdem ist er Liebhaber des schönen Demos,

[1]) Das ist Andron, der Vater des Staatsmannes Androtion, den Demosthenes bekämpft hat; seine Parteistellung verrät die Anklage des Oligarchen Antiphon; er verkehrte auch bei Kallias, Protag. 315c, und spielte eine politische Rolle. Nausikydes von Cholargos war als Besitzer einer großen Bäckerei reich geworden, Xenophon Mem. II 7, 6. Die Familie ist noch in vielen Generationen nachweisbar. Von Teisandros aus Aphidnai kennen wir den Enkel, denn IG II 946 ist schwerlich aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts. Es ist einmal jemand auf den Einfall geraten, Kallikles wäre gar nicht Kallikles, den hätte es gar nicht gegeben, sondern

des Stiefsohnes von Platons Mutter in ihrer zweiten Ehe. Da wird wohl persönliche Antipathie bei der Wahl des Kallikles beteiligt gewesen sein, eine Antipathie, die indessen die Person durchaus nicht herabsetzt, deren geistige Bedeutung und rücksichtslose Ehrlichkeit vielmehr dem Leser imponieren soll.

In dem Streite mit dem Rhetor Thrasymachos vermißten wir jedes Eingehen auf seine Kunst; im Gorgias wird auch der Kampf gegen die Rhetorik geführt, aber gesondert, wie sich gebührte; man könnte denken, daß Platon einen Dialog dieses Inhaltes zuerst neben dem Thrasymachos geplant hätte. Hier steht kein Geringerer als der gefeierte Wortkünstler Gorgias im Mittelpunkte oder genauer im Hintergrunde, denn er beteiligt sich an dem Gespräche nur im Anfang; aber er beherrscht es doch und sorgt dafür, daß Sokrates seinen Kampf mit Kallikles bis zu Ende durchfechten kann. Es fällt auf, namentlich gegenüber der Zeichnung des Thrasymachos, daß Gorgias mit der äußersten Rücksicht behandelt ist. Der alte Herr lebte noch in Thessalien, hochbetagt und hochberühmt; gegen seine persönliche Lebensführung war nichts einzuwenden, so wenig wie gegen Protagoras. So legt ihm denn Platon kein Wort in den Mund, an dem der leiseste moralische Anstoß genommen werden könnte, läßt ihn auffallenderweise erklären, daß er nichts als Redelehrer wäre; eine Schrift von ihm, in der eine ziemlich radikale Skepsis vertreten war, war also vergessen. Aus freien Stücken protestiert er dagegen, daß man ihm und seiner Kunst zur Last legen könnte, wenn unwürdige Vertreter einen unsittlichen Gebrauch von ihr machten, ein Zugeständnis, das für seine These die bedenklichsten Folgen hat. Sein Selbstgefühl ist groß; er läßt immer durchblicken, daß er sich zu Sokrates herabläßt, aber er bewahrt diese vornehme Uberlegenheit auch, als er widerlegt wird, und wahrt den Anschein, daß es auch ihm allein auf die Sache ankommt (458b); allerdings wäre es ihm lieber, wenn die Debatte rasch ein Ende nähme.

Platon deute auf Charikles, einen Führer der Dreißig. Unbegreiflich, daß ein so wahnschaffener Einfall nicht zur Ruhe kommt. Wo macht denn ein Grieche solche Namenverdrehung, etwa nach Cynthia Hostia u. dgl., was dem modernen Philologen vorgeschwebt hat? Und weshalb fürchtete sich Platon, den toten Charikles einzuführen? Und lag der dem Platon näher als der Liebhaber eines Stiefsohnes seiner Mutter?

Auch seinen Stil wendet er nicht an, weil das parodisch wirken würde. Dafür steht ein Schüler neben ihm, sein sizilischer Landsmann Polos, der sich anmaßlich genug gebärdet, aber auch von Sokrates schonungslos und recht derb abgeführt wird. Nirgend sonst wird Sokrates geradezu grob; aber er ist auch nirgend so selbstbewußt und kommt mit seiner Überlegenheit so offen heraus wie gegen Kallikles: das ist nicht für ihn, aber wohl für die erregte Stimmung bezeichnend, in der Platon dieses Werk schrieb. Polos führt sich gleich, 448c, mit einer schönen Periode ein, die mit den gorgianischen Redefiguren überladen ist, vermutlich im Anschluß an eine Schrift von ihm, auf die Sokrates später Bezug nimmt. Die Ökonomie brachte es mit sich, daß nun auch Sokrates einen Begleiter erhielt, den aus Aristophanes und der Apologie bekannten Chairephon, der aber bald verstummt.

Seinen Stoff zu gliedern versteht Platon noch unvollkommen. Auf den lebhaften, aber ganz kurzen Eingang folgt ein Gespräch des Sokrates mit Gorgias, dann eins mit Polos, dann mit Kallikles; andere Unterredner werfen sehr selten ein Wort ein, und das schafft keine Ruhepunkte. Schon im Menon ist der Fortschritt sehr groß, und dann ist die Meisterschaft erreicht. Das endlose Duell mit Kallikles wird so schleppend wie die letzten beiden Teile des Protagoras; es ermüdet schon dadurch, daß es mit Fortissimo einsetzt und schließt, und in den ruhigeren Teilen dazwischen Sokrates mehrfach zu neuen Themen abspringt. Das Buch ist ohne Frage zu lang geworden; Platon hatte zu viel, was er sich von der Seele reden mußte. In dem Ganzen weht eine heiße Leidenschaft, wie er sie nirgend sonst verrät. So ist denn die Wirkung auch sogleich gewaltig gewesen; den Anstoß, den er erregen wollte, hat er erregt, und sein Angriff auf die Rhetorik, die im Laufe der Zeiten immer mächtiger ward, hat es mit sich gebracht, daß der größte Rhetor der Kaiserzeit, Aristeides von Smyrna, sich auch der demokratischen Staatsmänner in einem umfänglichen Werke gegen Platon angenommen hat. So ist der Gorgias zu allen Zeiten des Altertums neben dem Phaidon am meisten gelesen worden.

Der dramatische Schmuck, den die Philosophen Einkleidung nennen, ist auf das äußerste beschränkt. Wir erfahren nicht einmal, wo das Gespräch spielt; nur daß Gorgias eben eine Vorstellung seiner Kunst gegeben hat, ganz wie es im Hippias ist. Das

konnte ebensogut in einem Privathause geschehen; gelegentlich hören wir, 490b, daß sich am selben Orte eine große, aber unbeteiligte Menge befindet, werden also in einem der öffentlichen Gymnasien sein[1]). Auch die Zeit ist so unbestimmt gelassen, daß unvereinbare einzelne Angaben nicht als störend empfunden werden[2]).

Sokrates ist ein ganz anderer geworden als in den früheren Schriften; er sucht keine Wahrheit, zu der ihn nur ein richtiges Gefühl im Busen zöge, sondern besitzt seinen festen Glauben, weiß ihn zu behaupten und zieht für ihn zu Felde. Das ist freilich keine Philosophie, sondern die Glaubenswahrheit, für die Sokrates gestorben ist, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, und daneben, daß die Liebe zur Weisheit den Inhalt des Lebens bilden soll; dazu gehört auch der Kampf wider das Scheinwissen, wodurch der Anschluß an den wirklichen Sokrates erreicht wird. So kommt er zu Gorgias als Angreifer, will der Kunst desselben ihre Berechtigung abstreiten, so sorgsam er auch seine Absicht unter verbindlichen Höflichkeiten verbirgt. Aus den Antworten des Gorgias, der die Rhetorik besser zu preisen als zu definieren weiß, leitet Sokrates die Formel „Überredungskunst" ab, die später von vielen Rhetoren ganz ernsthaft anerkannt worden ist. Sie merkten also den Hohn nicht. In dem Worte, das wir ungenügend mit Überredung wiedergeben, liegt nicht nur die bedeutsame Einschränkung, daß hier nicht mehr als Glauben, kein Wissen erzielt wird (das führt Sokrates später nachdrücklich aus), Peitho ist ja als göttliche Person eine Dienerin der Aphrodite, verfügt also über alle Lockungen, so daß wir schon damit auf ein unsittliches Gebiet geraten: es kann fast wie „Verführungskunst" klingen[3]). Und statt Kunst braucht Sokrates einen Namen,

[1]) Gorgias logiert bei Kallikles, 447b, aber da sind wir nicht.

[2]) Sokrates als Liebhaber des Alkibiades, Kallikles als Liebhaber des Demos (481) führt auf frühere Zeit; Nikias lebt noch, 472a, Perikles ist kürzlich gestorben (503c). Dagegen ist Archelaos König von Makedonien, und Sokrates nimmt gar 474 auf seinen eigenen Vorsitz bei dem Prozesse über die Feldherrn der Arginusenschlacht so Bezug, daß man das Gespräch geradezu auf 404 legen müßte, wo doch kein Fremder freiwillig nach Athen kommen konnte. Man soll sich hüten, auf diese Widersprüche hin verschiedene Schichten in dem Buche sondern zu wollen.

[3]) In der adjektivischen Ableitung wird später das Wort geradezu „verführerisch", gesagt z. B. von einer Hetäre. Dahin gehören die *lenocinia*

in dem das Handwerksmäßige, das auch die griechische Techne selbst immer an sich hat, noch viel schärfer zum Ausdruck kommt. Gorgias ist zuerst ganz einverstanden; aber nun erhebt sich die Frage, worauf sich das Überreden erstreckt. Das will sich nicht finden lassen, und gerade darin liegt nach Gorgias die Macht und Größe des Rhetors. Er ist praktisch dem Sachverständigen auf jedem Gebiete überlegen, wie Themistokles und Perikles bewiesen haben, denen der Ruhm zuerkannt wird, Athens Hafen und Mauern erbaut zu haben, nicht ihren Architekten. Hier nun ist es, wo Gorgias vorsorglich, wie er meint, die Einschränkung macht, der Rhetor dürfe seine Macht nur zu gerechten Dingen verwenden. Damit hat er sich die Falle selbst gestellt, in der ihn Sokrates fängt, denn damit die Schüler lernen, was gerechte Sachen sind, muß es der Lehrer wissen und lehren, und da ein Mißbrauch der Rhetorik zugestanden ist, so ist der Widerspruch offenbar: der Redner leistet nicht, was er verspricht.

Da springt Polos ein; er will mit der Ausrede helfen, daß Gorgias nur aus einer verzeihlichen Rücksicht auf die konventionelle Moral eine Einschränkung gemacht hat, die niemand ernst nehmen darf, sowenig wie es im Leben geschieht; die Gerechtigkeit soll also ausscheiden. Diese Offenherzigkeit hat zur Folge, einmal, daß wir uns königlich amüsieren, wenn Polos selbst am Ende dadurch hereinfällt, daß er ganz ähnlichen Anwandlungen von Rücksicht auf die konventionelle Moral erliegt. Dann aber erlaubt sich Sokrates immer größere Paradoxien zu behaupten, indem er die moralischen Prinzipien auf die Spitze treibt. Darauf beruht der große Reiz dieses Gespräches, viel mehr als auf dem, was und wie Sokrates beweist. Zuerst kommt er mit seiner Definition der Rhetorik heraus. Eine Kunst ist sie überhaupt nicht, nur eine empirische Kenntnis, was sich besonders gut macht, weil er so an die Schrift des Polos anknüpfen kann. Dann schreitet er fort zu einer Systematik, nach der die Schmeichelkunst sich in vier Arten gespalten hat, die vier wirklichen Künsten entsprechen. Wenn der Arzt die nützliche Diät verschreibt, bietet die Kochkunst die den Gaumen kitzelnde. Wenn der Turnlehrer den Körper kräftig macht, weiß der Menschenhändler ihn so gefällig herauszuputzen,

orationis. Allerdings ist das spätere Entwicklung, und es gibt natürlich so gut eine würdige Peitho, wie es eine himmlische Aphrodite gibt; für Gorgias und Sokrates hat das Wort einen sehr verschiedenen Klang.

daß er die Begehrlichen anzieht. Und in demselben Verhältnis steht die Sophistik zur Kunst der Gesetzgebung (beide bemühen sich um die Schönheit und Kraft des Seelenlebens), die Rhetorik zur Gerechtigkeit, d. h. Strafgerechtigkeit, denn hier handelt es sich um Heilung der Seele. Gewonnen ist also diese Stellung der Rhetorik im Hinblick auf die Gerichtsreden, die bis auf Isokrates in den Handbüchern im Vordergrund standen; übrigens ist die Grenze zwischen Rhetoren und Sophisten niemals scharf. Natürlich entrüstet sich Polos über diese Einschätzung der Redner, die doch die Macht haben, Menschen um Hab und Gut, um Freiheit und Leben zu bringen. Dem setzt Sokrates das Paradoxon entgegen, sie hätten überhaupt keine Macht, denn Macht bedeute, sich etwas Gutes bereiten zu können, und dazu müsse man wissen, was einem gut ist. Wenn sie aber Unrecht tun, in dem Wahne, es wäre ihnen gut und nützlich, so fügen sie sich nur Übles zu und daß sie dazu imstande sind, ihren Willen durchzusetzen, ist ihr Unglück. Auf die Gerechtigkeit kommt es allein an; lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun. Was hilft es dem Polos, wenn er auf den Glanz des Königtums hinweist, den sich Archelaos von Makedonien durch eine Reihe Verbrechen bereitet hat, was hilft es, daß die gesamte öffentliche Meinung den Ursurpator bewundert und beneidet. Sokrates wirft sein Urteil zuversichtlich dagegen in die Schale, denn er weiß, daß er recht hat. Ihm imponiert auch das Glück des Perserkönigs nicht, wenn er ihm nicht in die Seele sehen kann. Und immer weiter versteigen sich seine Behauptungen: es ist ein Segen, wenn man für ein begangenes Unrecht wenigstens Strafe leidet, ein Segen, wie die schmerzhafte Operation an einem erkrankten Gliede des Körpers. Daher tut der Mensch seinem Nächsten nur etwas Gutes, wenn er die Bestrafung eines Unrechts erzwingt, das sie begangen haben. Das wird, wie es an sich schon das Prinzip auf die äußerste Spitze treibt, noch anstößiger durch den Ton, in dem es vorgetragen wird.

Daß Polos dialektisch überwunden wird, liegt an einigen Zugeständnissen, die ihm die Moral abnötigt. Häßlicher findet er doch das Unrecht tun als das Unrecht leiden; kein Wunder, daß er dann damit kein Glück hat, das Häßlichere besser zu finden (474 d). So gibt er auch zu, daß das Gerechte als solches schön ist (476 b); da kann er auch dem Zwange des Schlusses nicht

ausweichen, daß es auch schön ist, gerecht bestraft zu werden, so daß sich die weiteren Folgerungen sicher ziehen lassen.

Er ist sehr kleinlaut geworden. Es ist Zeit, daß ein neuer Kämpe auf den Plan tritt, der keinerlei Bedenklichkeiten kennt. Kallikles ist scharfsichtig; ihm ist klar, daß sich das ganze Leben ändern muß, wenn die Grundsätze des Sokrates Geltung gewinnen sollten, die er zuerst gar nicht für ernst gemeint hält (490 c). So ist es in der Tat. Auch Sokrates sagt es, daß es sich um die Hauptfrage für jedermann handelt, wie er leben soll, was er treiben, wie weit er es treiben soll (487 e, 500 c). Und wenn das Prinzip des Kallikles, das Recht des Stärkeren, zum Prinzip der Politik wird, so ist Sokrates kein Politiker, kann und will es nicht sein, sondern vertritt mit der Sache der Gerechtigkeit die Sache und das Leben des Philosophen. Daher wird Anschluß an die Antiope des Euripides gesucht, eine Tragödie, die Platon in den Zeiten gesehen hatte, da er selbst noch mit Tragödien schwanger ging. Das liegt jetzt weit hinter ihm, aber die Szene hat er nicht vergessen, in der der rauhe Jäger Zethos seinen Bruder einen Müßiggänger schalt, weil er zur Leier sang, die ihm ihr Erfinder Hermes geschenkt hatte. Euripides hatte das zu einem Wortgefechte über den Vorzug von geistiger oder körperlicher Tugend ausgebildet; Musik und Gymnastik könnte Platon dafür sagen; Dichtkunst und praktischer, auch einträglicher Beruf, vita contemplativa und activa, all diese Gegensätze spielen hinein. Dem Kallikles paßt die Rede des Zethos, und dem Platon paßt es auch, daß die Erinnerung an den Redekampf des Euripides den eigenen adelt, der zuächst um einen verwandten Gegensatz geführt wird, Politik und Philosophie, dann aber auf den alles entscheidenden hinausläuft, hier Übermenschentum, dort Sittlichkeit, Gerechtigkeit.

Doch da spricht für Platon auch die Erinnerung an ein anderes euripideisches Drama mit, das er zwar weder nennt noch durch eine direkte Anspielung bezeichnet, und das doch so wichtig ist, daß ich die Reden selbst hersetze. In den Phoenissen führen vor ihrer Mutter Iokaste die feindlichen Brüder ihre Sache, der gute Sohn Polyneikes kurz und sachlich, der schlechte Eteokles, der ungerechte Tyrann, aus einer Gesinnung, in der sich die Sucht, „mehr zu bekommen“, offen ausspricht, nach der der Grieche den Eigennutz, namentlich auch in Beziehung

auf politische Macht bezeichnet. Iokaste aber verkündet das Lob der Gleichheit, nicht bloß der bürgerlich-politischen, sondern so, daß das Theoretische, man muß fast sagen das Platonische, vorklingt. Kein Zweifel, daß Euripides eine sophistisch-philosophische Lehre vor Augen hat, die dem Platon natürlich nicht nur durch diese Vermittlung bekannt zu sein braucht. Doch daneben ist es die Wucht der aufeinander prallenden entgegengesetzten Gesinnungen, die auf Platon ersichtlich gewirkt, ihn zur Herausarbeitung seines Redekampfes und seiner Charaktere befähigt hat.

Eteokles.

Mutter, ich sag's dir rund heraus: zum Rande
der Erde, wo sich aus des Äthers Tiefen
die Sonne hebt, zum tiefsten Grund der Hölle
geh ich mit Freuden, wenn ich's nur vermag,
um den Besitz des Höchsten, Göttlichsten,
um ungeteilte Herrschaft. Dieses Gut,
Mutter, das tret' ich keinem andern ab,
das will ich selbst behalten. Feigheit ist es,
das Mehr preisgeben und ein Minder nehmen.
Auf denn, Brandfackeln her, heraus die Schwerter,
die Pferde vor, die Wagen losgelassen.
Mein ist die Herrschaft, davon weich' ich nicht.
In allem andern mag man redlich bleiben,
doch, wenn's denn Rechtsbruch sein muß, um zu herrschen,
ist's ehrenvoll, ist's schön das Recht zu brechen[1]).

Iokaste.

Willst du dem ärgsten Dämon dich ergeben,
der Herrschsucht? Tu es nicht, mein lieber Sohn.
Unredlich ist der Dämon. Eingelassen
ward er in manches Haus, in manche Stadt,
doch wenn er schied, war Haus und Stadt zerstört.
Sein Reiz verblendet dich. Nein, lieber Sohn,
der Gleichheit huldige. So ist's schön, ist's edel.

[1]) Diese Verse werden Cäsar beim Überschreiten des Rubikon in den Mund gelegt. Es war für den Gebildeten jener Zeit die klassische Formulierung der Gesinnung. Gedacht hat Cäsar so, aber gesagt wird er's nicht haben.

Sie kittet Freund an Freund und Staat an Staat,
sie ist's, die einen Bund zusammenhält.
Auf Gleichheit gründen sich Gesetz und Recht,
doch Mehr und Minder sind einander feind
und liegen jeden Tag in neuem Kampfe.
Maß und Gewichte hat die Gleichheit uns
gezeigt und uns des Zählens Kunst gelehrt.
Der dunkle Glanz der Nacht, das Sonnenlicht,
sie wandern ihren ewig gleichen Weg
jahrein, jahraus, und keins fühlt sich vom andern
zurückgesetzt und neidet ihm das Seine.
Soll etwa Tag und Nacht den Menschen dienen,
und dir genügt es nicht den gleichen Teil
vom Erbe deines Vaters zu besitzen?
Die Herrschaft lockt dich über jedes Maß.
Was ist ihr Glück? Ein ungerechtes Gut.
Dir scheint sie etwas Großes. Daß die Leute
zu dir emporschaun, dünkt dich eine Ehre.
Das ist nur Eitelkeit. Du wünschst in Fülle
zu leben, mag's auch Müh und Arbeit kosten.
Was trägt es ein? Für den Verständigen ist
genug, was eben sein Bedürfnis deckt.
Was wir besitzen, ist kein Eigentum,
die Götter leihn es nur den Sterblichen
und fordern nach Belieben es zurück.

Es muß dahin stehn, wie weit Platon sich bewußt an Euripides anlehnte[1]), wirksam war vor allem die Kraft des Tragikers, die Gegensätze in ganzer Schärfe vorzuführen; Euripides hatte sie oft bewährt, und es steckte ja die Lehre des Protagoras darin (oben S. 80). Platon aber beweist hier, wenn je, seine Befähigung zum Tragiker, indem er die Person des Kallikles voll und rund herausarbeitet. Der fühlt sich als Herrenmensch, und die sophistische Aufklärung hat ihm auf dem Boden der athenischen Demokratie den Freimut verliehen,

[1]) Daß es bewußt war, ist wahrscheinlich, da er die Lehre von der Gleichheit 508a ganz ähnlich wie Euripides verwendet. Die Verwandtschaft der tragischen Reden mit dem Gorgias hat der Redner Dion, XVII 9, empfunden, denn er hat für die Herrschsucht aus Platon unwillkürlich die „Sucht mehr zu haben" eingesetzt.

sich ohne jede Anwandlung von jenem Gefühl der Scham, dem Gorgias und Polos nachgaben, zu dem schrankenlosen Egoismus zu bekennen, den er das Gesetz der Natur nennt. Platon aber war Poet genug, dem konsequenten Vertreter der Weltanschauung, zu der er sich in vollkommenem Gegensatze fühlt, eine Größe zu verleihen, die in ihrer Art imponieren muß und ihn weit über die Halben erhebt.

Kallikles hat durchschaut, daß Polos mit dem Zugeständnisse, daß Unrechttun zwar gut, aber häßlich wäre, einen verhängnisvollen Fehler begangen hat. Er scheut sich nicht zu behaupten „Nach der Natur ist alles häßlicher, was schlechter ist. Unrecht leiden, das ist nichts, was sich ein Mann gefallen lassen kann. Das tut nur ein Sklave, einer, der besser tot wäre als lebendig, wenn er sich gegen Unrecht und Mißhandlung nicht wehren und die, für die er zu sorgen hat, nicht schützen kann. Aber ich meine, es sind die Schwachen, die Vielen, die die Gesetze machen. Sie machen sie für sich und ihren Vorteil, und danach bemessen sie Lob und Tadel. Abschrecken wollen sie die Stärkeren, die mehr haben können, damit sie nicht mehr bekommen, als sie selbst haben; da sagen sie, mehr haben wollen ist häßlich und ungerecht. Sie sind damit zufrieden, wenn jeder gleich viel bekommt; das glaub' ich gern: sie sind ja die Schwächeren und Schlechteren. Daher gilt es nach Gesetz und anerkannter Anschauung für ungerecht und häßlich, mehr haben zu wollen als die Menge; aber die Natur selbst, sollt' ich meinen, sagt deutlich, gerecht ist, daß der Bessere mehr hat als der Schlechtere, der was kann mehr, als der nichts kann. So ist das; man findet es überall; bei den Tieren, unter den Menschen, an den ganzen Staaten und Völkern ist der Satz anerkannt, der Stärkere hat gegenüber dem Schwächeren das Recht zu herrschen, mehr zu bekommen. Was hatte Xerxes für ein Recht, gegen Hellas zu ziehen, was für ein Recht sein Vater zu seinem Skythenkriege, was — ich könnte tausend Beispiele geben. Nach der Natur des Rechtes, mein' ich, tun sie das, und wahrhaftig auch nach dem Gesetze der Natur, nur allerdings kaum nach dem Gesetze, das wir machen. Wir verbilden die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Kindheit auf, wir zähmen sie wie die Löwen durch allerhand Zauberweisen und Beschwichtigungsworte, Sklavensinn flößen wir ihnen ein mit dem

Gerede von Gleichheit, auf der beruhen soll, was gerecht und schön und schicklich ist. Aber es muß nur ein Mann kommen, der die nötige Kraftnatur besitzt, dann schüttelt er alle diese Fesseln ab, zerbricht sie, befreit sich, tritt unsere papierenen Gesetze, all ihre Beschönigungen und Beschwichtigungen und all die konventionelle Naturwidrigkeit mit Füßen, reckt sich in die Höhe, und er, der unser Sklave war, steht da als unser Herr. Das ist der Sonnenaufgang des natürlichen Rechtes. Ich glaube, diese meine Ansicht spricht auch Pindar in seinem Liede aus, wo er sagt

,Gesetz, Allkönig
der Götter und Menschen,
du zwingst das Recht[1])
mit gewaltiger Faust,
ich seh's an Herakles' Taten.

Denn sonder Lohn' . . . so ungefähr heißt es; ich kann das Gedicht nicht auswendig, aber es erzählt, daß Herakles die Rinder des Geryones forttrieb, ohne sie zu bezahlen und auch ohne sie geschenkt bekommen zu haben; es wäre also das natürliche Recht, daß Rinder und alle Habe des Schwächeren und Geringeren dem Stärkeren und Besseren gehörten.

So steht es in Wahrheit; du wirst es einsehen, wenn du dich an etwas Höheres machst und endlich die Philosophie sein läßt. Philosophie ist ja etwas ganz Nettes, Sokrates, wenn man sich eine Weile mit ihr abgibt, solange man jung ist. Wer sich zu lange bei ihr aufhält, für den wird sie verderblich. Wenn einer noch so begabt ist, und er bleibt über die Jugend hinaus bei der Philosophie, so wird er notwendig allem fremd werden, mit dem Bescheid wissen muß, wer ein ganzer, tüchtiger Mann werden will, der auch etwas bedeutet. Fremd werden ihm die Gesetze des Staates, die Art, wie man in den täglichen Geschäften sich zu benehmen hat, in privaten und öffentlichen. Fremd wird ihm, was der Mensch genießt, was er begehrt, kurz das ganze Leben. Kommt er dann in den Fall zu handeln, in eigener Sache oder öffentlicher, so macht er sich lächerlich.

[1]) Platon hat eigentlich durch einen Gedächtnisfehler den Pindar sagen lassen „du vergewaltigst das Recht", wo der gesagt hatte „du machst die Gewalttat zum Recht".

Den Politikern mag es ebenso gehen, wenn sie in eure Gesellschaft geraten. Da trifft das Wort des Euripides zu

ein jeder glänzt in dem und widmet dem
Neigung und seine beste Tagesarbeit,
worin er fühlt, daß er sein Höchstes leistet.

Wo er sich schwach fühlt, da hält er sich fern, schilt auf dies und lobt das andere, aus Selbstliebe; er denkt, damit lobt er sich selbst. Ich finde, man soll beides tun. Philosophie treiben, so zur Bildung, ist ganz schön; für einen jungen Menschen ist Philosophieren keine Schande. Wenn's aber ein älterer Mann noch treibt, dann wird die Geschichte lächerlich und verächtlich, lieber Sokrates. Mir geht's mit den Philosophen wie mit denen, die lispeln und Kinderspiele treiben. Wenn das ein Kind tut, für das das Lispeln noch paßt, gefällt es mir, ich finde es hübsch, es ist anständig, schickt sich für sein Alter. Es ist mir unausstehlich, wenn ich ein Kind ganz richtig und klar sprechen höre, die Ohren tun mir weh, ich finde, das schickt sich nur für ein Sklavenkind[1]). Höre ich aber einen Mann lispeln oder sehe ihn Kinderspiele treiben, so halte ich es für unmännlich; Prügel verdient er. Ganz so geht es mir mit dem Philosophieren.“ Er führt das noch einmal aus, richtet dann seine Aufforderung direkt an Sokrates, im Anschluß an die euripideischen Verse, und kommt zum Schlusse: „Ja, mein lieber Sokrates, nimm's mir nicht übel, ich meine es ja gut mit dir. Findest du nicht auch, daß es eine Schande ist, wenn's einem so geht, wie nach meiner Meinung dir und jedem, der die Philosophie immer weiter treibt. Wenn dich oder deinesgleichen einer packt und ins Gefängnis schleppt, behauptet, ihr hättet Vergehen begangen, die ihr gar nicht begangen habt, weißt du, du würdest gar nicht wissen, was du anfangen solltest, du würdest dich drehen und wenden und den Mund aufsperren, ohne ein Wort herauszubringen, und kämst du vor Gericht, dein Ankläger könnte ein ganz erbärmlicher schlechter Kerl sein, du würdest doch zum Tode verurteilt, wenn er darauf den Antrag stellte. Wie kann denn das etwas Gescheites sein, Sokrates,

[1]) Wir lernen, daß die Sklavenkinder sehr früh für die Bedienung angelernt wurden, also auch im Sprechen frühreif waren, aber die vornehmen Eltern es niedlich fanden, wenn die Kinder die schweren Buchstaben noch lange verquatschten. Das kommt auch heute vor.

ein Handwerk, das den reichstbegabten Mann
herunterzieht,

daß er sich selbst nicht wehren kann, sich nicht aus der schlimmsten Not retten, und einen anderen ebensowenig, daß die Feinde ihm all sein Hab und Gut entreißen können. Solch einen kann man, es grob zu sagen, ungestraft hinter die Ohren schlagen. Nein, lieber Freund,

hör' auf zu disputieren[1]), lerne spielen
die Melodie der Tat,

lerne, was dir den Ruf eines verständigen Mannes einträgt,
laß andern diese witz'gen —

soll ich Faseleien sagen oder diesen Unsinn,
das bringt nichts ein, leer bleiben Haus und Kammer.

Halte dich an Männer, die zwar das Disputieren über diese Kleinigkeiten nicht verstehen, aber Geld haben und Ansehen und viele andere gute Dinge."

Sokrates erwidert ruhig, scheinbar verbindlich, und kommt auf Umwegen damit heraus, daß nun die alles entscheidende Frage gestellt ist, was die Lebensaufgabe des Menschen sei. Zuerst bringt er den noch unwirsch widerstrebenden Kallikles dazu, er hätte sagen wollen, die Einsichtigen und Mutigen hätten das Recht, im Staate zu herrschen. Dann fragt er überraschend „müssen sie auch über sich selbst herrschen, d. h. über ihre Begierden und Leidenschaften Herr sein?" Das weist jener mit Heftigkeit ab. Im Gegenteil, wenn man sie nur befriedigen kann, sind die Genüsse des schrankenlosesten Lebens Tugend[2]) und Glückseligkeit, all die andern schönen Redensarten und widernatürlichen Moralprinzipien sind nichtsnutziger Schwindel. Bedürfnislosigkeit ist das Leben eines Klotzes. Wieder ganz überraschend bringt Sokrates dagegen erst den Spruch des Euripides

Wer weiß, vielleicht ist unser Leben Tod,
und Tod das wahre Leben.

[1]) Euripides hatte gesagt „hör' auf herumzutändeln". Wie sein nächster Vers schloß, wissen wir nicht, ebensowenig den Schluß des folgenden.

[2]) 492c. Hier ist sehr deutlich, wie das Wort seine alte Bedeutung „Gedeihen" immer noch nicht ganz verloren hat, obwohl die „Tugend" als das Wesen des rechten Mannes natürlich auch darin steckt, in diesem Falle das Gegenteil von dem herkömmlichen Tugendbegriffe.

Nennen doch die Weisen den Leib das Grab der Seele[1]). Von denen hat er zwei Gleichnisse gehört, die ziemlich denselben Sinn haben; mindestens eins stammt von dem Pythagoreer Philolaos. Das eine deutet die verbreitete Warnung der Mysterienpriester, wer sich nicht weihen ließe, müßte in der Unterwelt mit einem Siebe Wasser in ein leckes Faß tragen, auf die Unverständigen, die in dem Siebe ihrer begehrlichen Seele immer neue zerrinnende Befriedigung für ihre Lüste heranholen. Gleichnisse überzeugen den Kallikles begreiflicherweise nicht, und so folgt eine lange Debatte, um festzustellen, daß Angenehm und Nützlich (Gut) nicht dasselbe sind. Sie findet ihre Rechtfertigung nur, wenn wir beachten, daß Platon berichtigen mußte, was sein Sokrates im Protagoras gelehrt hatte: dort war gerade die Gleichsetzung von Angenehm und Gut der letzte Trumpf, den er ausspielte (oben S. 150). Kallikles wird das Jasagen, zu dem er gezwungen wird, lästig, aber Gorgias zwingt ihn das Gespräch fortzusetzen, was er nun mit leidlicher Geduld eine Weile tut. Er muß zugeben, daß es überall, auch bei den Genüssen darauf ankommt, ob sie nützlich (gut) sind oder nicht, daß es bessere und schlechtere Genüsse gibt, daß es eine Techne, eine Wissenschaft geben muß, diese entscheidenden Unterschiede herauszufinden. Das ist eine Kunst des Messens; damit fällt ein Wort, das immer wieder ertönen wird, denn dieses Messen, das die richtigen Verhältnisse erkennen lehrt, auf denen die Harmonie aller Teile im Weltall und in der Menschenseele beruht, ist dem Platon immer wichtiger geworden, hat erst die Geometrie, zuletzt die Zahl in den Mittelpunkt seiner Philosophie gerückt. So kann denn Sokrates auf die echten und falschen Künste zurückgreifen, die er dem Gorgias gegenüber festgestellt hat; sie unterschieden sich ja danach, ob sie das Angenehme oder das Gute lieferten. Nun stellt sich heraus, daß alle Künste, selbst die Tragödie, nur auf das Angenehme zielen; auch sie ist nur „eine rhetorische Volksrede“ (502 d). Und die „Rhetoren“, wie man ja allgemein die demokratischen Staatsmänner nannte, machen es nicht anders, nicht bloß die der Gegenwart, die Kallikles mit Verachtung preisgibt,

[1]) Das ist zugleich als Etymologie der anklingenden Worte Leib und Grab gemeint. Platon verwendet es so im Kratylos, 400 c, billigt aber die orphische Deutung, die den Begriff des Gefängnisses hineinbringt.

sondern auch Themistokles und Kimon, Miltiades und Perikles. Aber auch sie haben die Menschen nicht „ordentlicher" gemacht, und ohne Ordnung, das gibt Kallikles zu, kann keine Gemeinschaft bestehen. Es wird ihm aber immer unbehaglicher, und als Sokrates behauptet, es wäre für eine Seele besser, wenn sie mit Strafen zur Zucht gebracht würde, als wenn sie sich jede Zuchtlosigkeit erlauben könnte. weigert er sich, weiter zu antworten, und wird auch weder durch versöhnliche Worte des Sokrates noch durch erneute Mahnung des Gorgias beschwichtigt, so daß Sokrates wie im Protagoras eine Weile den Dialog allein führen muß. Dabei richtet er sich doch immer an Kallikles[1]), dem er auch einige Zustimmungen abnötigt, so daß die Unterredung schließlich wieder in Gang kommt. Im Verlaufe dieser Darlegung ist es, daß Sokrates sich auf die Weisen beruft, die da sagen, die Weltordnung, der Kosmos, heiße danach, daß Gemeinschaft, Freundschaft, Gerechtigkeit, daß die „geometrische Gleichheit" herrsche, nicht das Mehrhabenwollen. Hier klingt Iokastes Rede wirklich an, und der Vorwurf „du treibst keine Geometrie" ist auch für Platons eigene Studienrichtung wichtig, zumal das ganz ohne Not beiläufig und doch sehr eindringlich herauskommt (508a). Sokrates kann am Ende seinen Satz als bewiesen hinstellen, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, und auf sich die Anwendung machen. „Mag ich mich davor nicht bewahren können, daß mich einer ins Gesicht schlägt, aus dem Lande jagt, schließlich zu Tode bringt: das ist nicht die größte Schande. Viel größere trägt der andere, wenn er es ungerecht tut, und am schlimmsten für ihn, wenn er unbestraft bleibt." Darauf kommt er des breiteren zurück, und Kallikles muß es zugeben.

Nun eine neue Frage: wie kann man sich davor bewahren, Unrecht zu leiden? Man muß herrschen oder des Herrschers Freund sein. Bereitwillig stimmt Kallikles zu, aber es kommt ganz anders, als er hoffte. Denn es zeigt sich, daß das Ziel so

[1]) Wer die Stilisierung aufmerksam verfolgt, sieht, daß Sokrates mehrfach innehält, einmal mit einer Anrede, also auf Antwort hofft; er erhält erst keine, dann nur „fahre fort"; erst viel später erfolgt ein „so ist es", 509c, höchst wirksam. Kallikles will nur bestätigen, daß es eine Schande ist, sich nicht selbst helfen zu können, aber wir nehmen es als Zustimmung in dem Sinne, wie Sokrates die Behauptung aufgestellt hat.

nur durch Teilnahme am Unrechttun erreicht wird. Wer das nicht will, mag sein Leben riskieren; an dem liegt wenig. Wer also Politik treiben will, steht vor der Frage, ob er die Schmeichelkunst üben will oder die rechte Politik, die Menschen besser zu machen. Das hat Perikles zugestandenermaßen nicht getan, und die drei andern vorher genannten Staatsmänner haben ebenso wie er den Undank des Volkes als gerechten Lohn erhalten, denn ein Staatsmann, den das Volk am Ende verwirft, hat es immer verdient: wenn er seine Aufgabe erfüllt hätte, würde das zur Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung erzogene Volk ihn nicht verwerfen. Das nämliche gilt, wenn ein Sophist von einem Schüler verklagt wird, den er zur Tugend zu erziehen versprochen hatte. Es ist ein Seitenhieb, verschärft dadurch, daß Kallikles die Sophisten für Leute erklärt, die keine Berücksichtigung verdienen. Also wenn Sokrates statt zu philosophieren Politik treiben soll, heißt das, er soll wie jene Männer ein Dienstbote des Volkes werden? Noch immer möchte es Kallikles bejahen, denn sonst — „Sonst werden sie mich umbringen," fällt Sokrates ein; „sehr möglich, aber dann wird es ein Ungerechter sein, der mich verklagt." Und nun versteigt er sich zu der Behauptung „ich bin der einzige wahre Politiker". Wir werden Nachklänge der platonischen Apologie hier nicht überhören; er verweilt auch wieder bei der Aussicht auf seinen Tod. „Wenn ich aus Mangel an der rhetorischen Schmeichelkunst sterben muß, wirst du sehen, daß es mir leicht wird, des bin ich sicher. Vor dem Tode fürchtet sich niemand, er sei denn ohne Verstand und ohne Mut; vor dem Unrechttun fürchtet er sich. Denn mit einer Seele, an der viele ungerechte Taten kleben, ins Jenseits zu kommen, ist das allergrößte Unglück. Darüber will ich dir einen sehr schönen Logos[1]), eine Wunder-

[1]) Ein Logos ist es, kein Mythos. Ich kann keine genügende Übersetzung finden, die zugleich bezeichnete, daß es nicht eine leere Fabel ist, und doch nur etwas ist, was man so sagt, erzählt, ohne daß es einen Beweis dafür gibt. Mythos war einst „Rede" gewesen, ganz wie Logos hier, dann hatte es bei schwindendem Glauben an die Erzählungen von Göttern und Heroen den Nebenbegriff der Erfindung, des Märchens erhalten; aber der Gläubige nannte es einen „heiligen Logos", und Logos nannte man auch die Tierfabel, die einen belehrenden Gehalt hat. Heißt doch auch das erfundene sokratische Gespräch ein „sokratischer Logos". So sehe ich mich gezwungen, das griechische Wort beizubehalten; am Mythos nehmen wir ja kaum Anstoß.

geschichte, erzählen; du wirst sie für einen Mythos, ein Märchen halten, ich nicht. Ich erzähle sie als Wahrheit."

Und nun fängt er mit der Teilung der Welt unter die Kroniden an, wie sie im Homer steht: „Nun galt schon unter Kronos das Gesetz, wie es immer gegolten hat und gilt, daß der Mensch, der gerecht und fromm gelebt hat, nach dem Tode auf die Inseln der Seligen kommt und dort leidlos in voller Seligkeit lebt; aber der ungerechte und gottlose in das Gefängnis der Strafe und Buße kommt, in den Tartaros. Richter waren unter Kronos und zu Anfang noch unter Zeus Lebende über Lebende, die am Todestage des Menschen ihren Spruch abgaben. Da fielen die Urteile schlecht aus. Pluton und die Aufseher der seligen Inseln traten vor Zeus mit der Beschwerde, nach beiden Orten kämen Menschen, die es nicht verdienten. „Das will ich abstellen," sagte Zeus. „Jetzt wird es mit dem Gerichte falsch gemacht, denn es wird über Bekleidete gesprochen, nämlich über Lebende. Da sind viele, deren Seelen schlecht sind, mit schönen Leibern, mit Adel, mit Reichtum bekleidet, und zum Gerichtstage bringen sie viele Zeugen mit, die aussagen, sie hätten gerecht gelebt. Das macht Eindruck auf die Richter, und außerdem sind diese selbst bekleidet, haben über ihrer Seele die Hülle von Augen und Ohren und ihrer ganzen Leiblichkeit. All das steht ihnen im Wege, ihr eigenes Kleid und das von denen, die sie richten. Vor allem also (so entschied Zeus) dürfen diese ihren Tod nicht vorher wissen, wie sie es jetzt tun. Das abzustellen habe ich schon dem Prometheus befohlen[1]). Ferner müssen sie alle jene Hüllen ablegen; als Tote müssen sie gerichtet werden. Auch der Richter muß ohne Hülle sein, ein Verstorbener, mit der bloßen Seele soll er die bloße Seele des Menschen betrachten, den der Tod plötzlich angetreten hat; sein Anhang darf ihn nicht begleiten, und all jenen Schmuck muß er auf der Erde zurückgelassen haben, damit der Spruch gerecht wird." Es folgt die Bestellung der drei mythischen Totenrichter.

[1]) Daß Prometheus den Menschen die Kenntnis ihres eigenen Todestages nahm, sagt er beiläufig bei Aischylos V. 248 und hat ihnen damit eine Wohltat erwiesen. Offenbar bezieht sich Platon auf dieselbe Geschichte, welche der Tragiker benutzt, nicht auf diesen. Weiter wissen wir nichts.

„Wie es nach dieser Geschichte zugeht, das stelle ich mir so vor. Der Tod ist, denk' ich, nichts als die Trennung von Leib und Seele. Beide bewahren nach der Trennung so gut wie ganz den Zustand, den sie bei Lebzeiten des Menschen hatten. Der Körper bleibt, wie er war; man sieht ihm an, wie er gepflegt war, und was an ihm geschehen ist. Die Leiche eines Menschen, der einen großen Leib hatte, ist groß, die eines fetten, fett, usw. Ließ er sich das Haar lang wachsen, ist es auch an der Leiche lang. War einer ein schlechter Sklave und trug als Spuren der Geißelung Narben an seinem Leibe von den Geißelhieben oder anderen Verletzungen, so kann man alles an der Leiche ebenso sehen. Wo einer im Leben verstümmelte und verkrüppelte Glieder hatte, zeigt sich dasselbe an der Leiche. Kurz, wie der Leib im Leben geworden ist, so sieht man ziemlich alles auch nach dem Tode, wenigstens noch einige Zeit. So denk' ich, lieber Kallikles, muß es auch mit der Seele sein. Alles sieht man an ihr, wenn sie den Körper abgelegt hat, wie sie von Natur ist, und was sie durch alles, was der Mensch trieb, an sich erfahren hat. Wenn die Toten vor den Richter kommen, sieht er sich jede Seele an, ohne zu wissen, wem sie zugehört. Oft nimmt er die des Großkönigs oder eines andern Fürsten vor und überzeugt sich, daß sie nichts taugt, Striemen und Narben an sich trägt von Meineiden und Ungerechtigkeit, die jede seiner Taten ihr aufgedrückt hat, und alles ist verkrümmt durch Lüge und Eitelkeit, nichts gerade, weil sie nicht in der Wahrheit erzogen ist. Macht, Schwelgerei, gewalttätiges Handeln ohne Schonung, ohne Selbstbeherrschung hat alles verzerrt und entstellt. Wenn der Richter das sieht, schickt er sie geradeswegs in das Gefängnis, wo sie die verdienten Strafen duldet. Jeder, der bestraft wird, soll entweder durch die richtige Strafe besser werden; dann ist's ihm zum Heile; oder er wird zum Exempel für die anderen, damit Furcht sie besser macht, wenn sie sehen, wie er leidet, was er leiden muß. Zum Heile wird die Strafe, die Götter oder Menschen an ihnen vollziehen, denen, die sühnbare Vergehen begangen haben. Schmerzen und Qualen sind es aber doch, unter denen sie geheilt werden, hier und im Hades; anders kann man die Ungerechtigkeit nicht loswerden. Wer aber das Ärgste begangen hat, durch seine Ungerechtigkeit unheilbar geworden ist, der

kommt unter die exemplarisch Bestraften, denen selbst kein Heil mehr widerfahren kann, weil sie unheilbar sind; aber anderen wird es zum Heile, wenn sie die schwersten, quälendsten, fürchterlichsten Strafen sehen müssen, die jene auf ewig erdulden, wirklich zum Exempel dort im Hades in dem Gefängnis aufgehängt, damit alle die Ungerechten, die dorthin kommen, sie betrachten und sich warnen lassen[1]). Zu denen wird auch Archelaos gehören, behaupte ich, wenn Polos die Wahrheit über ihn gesagt hat, und jeder solche Tyrann." Sokrates verweilt nun dabei, daß für die Mächtigen die Gefahr der Ungerechtigkeit am größten ist, das Verdienst desjenigen, der sich in solcher Stellung rein erhält, dementsprechend hoch geschätzt werden muß; bei der Gelegenheit erhält Aristeides ein Wort der Anerkennung[2]). Diese Ausführung ist besonders auf Kallikles und seinen Machthunger berechnet. Dann greift Sokrates auf die Erzählung zurück, wo er sie verließ. „Der Richter also weiß nicht, wer noch woher der ist, den er richtet, nur daß er schlecht ist; und wenn er das sieht, schickt er ihn in den Tartaros mit dem Vermerke, heilbar oder unheilbar. Der kommt dann dorthin und erleidet die gebührende Strafe. Manchmal bekommt der Richter auch eine Seele zu sehen, die ihr Leben fromm und in der Wahrheit geführt hat, die Seele eines einfachen Bürgers oder was er sonst gewesen ist; meistens, wie ich mir denke, Kallikles, ist's ein Philosoph, der sich im Leben um weiter nichts gekümmert hat, als was ihn und seine Aufgabe anging. Mit dem ist der Richter wohl zufrieden und schickt ihn auf die Inseln der Seligen[3]).

---

[1]) Es ist nicht zu erkennen, was es den ungerechten Seelen helfen soll, daß sie die exemplarischen Strafen der Unheilbaren sehen, denn wir hören nicht, daß ihr Verhalten im Tartaros ihre Heilung beschleunigen kann. Das ist wohl hereingekommen, weil Platon vorher von der Strafe redete, die auch im Leben zur Abschreckung exemplarisch sein kann. Anders wäre das, wenn die Seelenwanderung schon gälte; aber von der ist keine Spur.

[2]) Veranlassung zu diesem Lobe ist nur der Beiname „der Gerechte" gewesen, den Aristeides trug, weil seine Einschätzung der Bündner Athens zu ihren Tributen als billig anerkannt war. Daß Platon eine besondere Kenntnis von seiner Politik gehabt hätte, ist nicht anzunehmen, und sein Hauptverdienst, die Gründung des Bundes, aus dem das attische Reich entstand, war in Platons Augen keins.

[3]) Ein paar Sätze über die mythischen Richter sind ausgelassen.

Was mich betrifft, Kallikles, ich glaube diesen Logos und sehe zu, daß ich dem Richter eine möglichst gesunde Seele zeigen kann. Darum verzichte ich auf die Ehren der Menge, übe die Werke der Wahrheit und will versuchen, soweit ich es vermag, als guter Mensch zu leben und, wenn es zum Sterben kommt, zu sterben. Also zu leben, also den Gang vor jenes Gericht anzutreten, das ist die Aufforderung, die ich auch an alle anderen richte, soweit ich es vermag. An dich auch, als Antwort auf deine Aufforderung an mich. Das ist etwas anderes als alle Gänge vor ein irdisches Gericht. So sage ich und gebe dir die bittere Wahrheit zu hören: du wirst dich nicht zu wehren wissen, wenn dich jenes Gericht, jenes Urteil erreicht, von dem ich sprach. Vor jenen Richter wirst du treten, und wenn er dich vernimmt, mit offenem Munde dastehen, wirst dich drehen und winden, und nicht anders wird es dir dort gehen als mir hier, und vielleicht schlägt dich einer auch hinter die Ohren und tut dir jeden Schimpf und Schande an.

Vielleicht hältst du all dies für ein Märchen, für Altweibergerede und machst dir nichts daraus. Es wäre auch ganz begreiflich, und man brauchte sich nichts daraus zu machen, wenn wir nur mit allem Suchen etwas Besseres und Wahreres finden könnten. Aber du siehst selbst, ihr drei seid die gescheitesten Männer, die es jetzt in Hellas gibt, du, Polos und Gorgias, aber ihr könnt nicht beweisen, daß man ein besseres Leben führen kann als dieses, das sich offenbar noch im Jenseits lohnt. So viele Behauptungen sind hingefallen, diese allein steht aufrecht, daß man sich mehr vor dem Unrechttun als dem Unrechtleiden hüten soll, daß der Mensch vor allen Dingen darauf denken soll, gut zu sein, nicht zu scheinen, in seinem Kreise und im öffentlichen Leben. Wo er irgend etwas Schlechtes tut, muß er Strafe dafür leiden, und das ist das Zweitbeste, nach dem gut Sein das gut Werden und in der Strafe seine Schuld Abbüßen. Alles Schmeichelwesen gegenüber sich und allen anderen, wenigen und vielen, soll man fliehen. So soll man die Rhetorik anwenden, allezeit zur Gerechtigkeit, und alle anderen Künste ebenso. Folge mir, komme mit auf diesem Wege, er führt zum wahren Glück im Leben und im Tode. Das weist uns dieser Logos. Laß sie dich als unverständig verachten, dich mißhandeln, wenn sie wollen, und, wirklich und wahrhaftig, laß dir's gefallen, laß dir jenen

schimpflichen Schlag versetzen. Es tut dir nichts zuleide, wenn du ein rechter ganzer Mann bist, der die Werke der Wahrheit übt. Später, wenn wir sie beide miteinander geübt haben, wollen wir auch Politik treiben, so wir es für unsere Pflicht halten, oder was uns sonst als Pflicht erscheint; das wollen wir dann überegen, wenn wir dazu besser imstande sind als jetzt. Solange es um uns steht, wie es sich jetzt gezeigt hat, wäre es eine Schande, sich in die Brust zu werfen, als wären wir etwas, wo wir doch niemals zu einer festen Meinung über die eine Sache kommen, gerade die Hauptsache: so unerzogen sind wir noch. Da wollen wir den Logos, den Grundsatz zum Führer nehmen, der sich jetzt gezeigt hat. Er weist uns dies als die richtige Losung für das Leben, die Werke der Gerechtigkeit und aller anderen Tugend zu üben, im Leben und im Tode. Diesem Grundsatz wollen wir folgen, dazu die übrigen auffordern, nicht dem anderen Grundsatz, an den du glaubst, zu dem du mich aufforderst. Der taugt ja nichts, lieber Kallikles."

Mit einer Aufforderung schließt dieser Sokrates sehr selbstbewußt, „diesen Weg gehe ich, folgt mir nach". Deutlich genug hat er vorher angedeutet, daß er gefaßt ist, seinen Glauben mit dem Tode besiegeln zu müssen. Der Leser weiß, daß er es getan hat. In den Augen der Menge war er auf seinem Wege in das Unglück, in den Tod gelangt, während den Archelaos seine Verbrechen auf den Thron von Makedonien erhoben hatten, zur „göttergleichen Tyrannis". Archelaos war im selben Jahre wie Sokrates gestorben; er erlag dem Attentate eines seiner Vertrauten. Wie es um beider Glück stand, enthüllt der Mythos, mit dem Sokrates im Gorgias schließt, der auf dem Boden der homerischen und volkstümlichen Vorstellungen erbaut viel eindringlicher wirkt als die Mythen des Phaidon und des Staates, mögen sie noch soviel Gelehrsamkeit und Philosophie aufwenden. Hier ist nichts von Seelenwanderung noch von Lebenswahl, noch keine Spur von Platons späterer Psychologie[1]), nur der Glaube an die Fortdauer der individuellen Seele und an die ausgleichende Gerechtigkeit des Totengerichtes. Der Frevler

[1]) Wenn 493b die Seele einen Fleck hat, wo die Begierden sitzen, so steht das in einem entlehnten Gleichnisse und hat mit den drei Seelenteilen der späteren platonischen Psychologie nichts gemein.

Archelaos verfällt ewiger Verdammnis, der gerechte Sokrates geht in ewige Seligkeit ein. Die Gerechtigkeit triumphiert: damit krönt dieser Dialog die Verteidigung des Sokrates. Der Begriff der Gerechtigkeit ist freilich nicht erörtert, also der begonnene Thrasymachos nicht entwertet; aber vor der neuen, soviel tieferen Schöpfung mußte er zurücktreten.

Die Verteidigung des Sokrates ist nicht mehr der eigentliche Inhalt, der ist vielmehr, Ziel und Weg des rechten Lebens zu weisen. Darum dreht sich das Duell Kallikles-Sokrates; es wird ja ausdrücklich gesagt. Darum ist eine Aufforderung das letzte Wort; das Ganze wird ein Protreptikos, eine Predigt. Prediger, Prophet des wahren Lebens ist Sokrates dem Platon geworden. Aus seinem Tode hat er sich das neue Evangelium entnommen, einem Tode, dem das Leben entsprochen hatte; aber neu war das Evangelium doch, denn nicht Sokrates hatte es verkündet: das tut Platon, und er tut es erst jetzt. Er ist es, der mit vollstem Nachdruck diesen Sokrates erklären läßt, daß er allein dastünde, allein gegenüber der Welt, die anders empfindet und anders wertet; in Wahrheit ist es Platon, der diesen Gegensatz erkennt, aber nur Kraft aus der Vereinzelung schöpft, denn die Wahrheit ist auf seiner Seite; daß sie es ist, hat er am Tode des Sokrates erlebt. Da ist die Blüte seines neuen Glaubens wohl erst Knospe gewesen; aber als Knospe war sogar schon der Schluß des Gorgias da, denn die Parallele Sokrates-Archelaos ist durch das zeitliche Zusammentreffen ihres Todes hervorgerufen. Dann erschloß sich die Blüte langsam unter der Sonne seines Sinnens, betaut von den Tränen, ohne die er sich nicht von allem loslösen konnte, das ihn gelockt hatte. Jetzt stand er einsam auf sich, aber froh und hoffnungsvoll in der Sicherheit seines Glaubens. Bis zum äußersten hatte er gesonnen, bis er den Sinn der Welt, der er absagte, in seiner Einheit auch erfaßt hatte, zusammengefaßt durch seine dichterische Gestaltungskraft in der Person des Kallikles, der auch ein Ganzer ist, auch ein Einsamer, dem wir zutrauen, daß er nach seinen Worten handeln wird, eine jener großen Verbrechernaturen, von denen Platon im Staate (492a) sagt, daß sie die Fähigkeit zu dem Größten in der Seele haben und nur mißleitet sind. Ob Kritias Züge zu dem Bilde geliehen hat, stehe dahin; mich dünkt es kaum wahrscheinlich, denn dem fehlte die Einseitigkeit und

Geschlossenheit, die zu solcher Größe gehört. Der Ausbund des Egoismus ist das Mannesideal, in dem die Erziehung der Aufklärung und der Demokratie gipfeln muß; das hat Platon nun begriffen. Im Staate wird er das so schildern, daß der Tyrann ein Erzeugnis der Demokratie ist. Einsam ist der vollendet Ungerechte, weil die Welt für zwei der gleichen Art keinen Raum hat. Einsam ist auch der Gerechte, denn sein Handeln wird nicht durch die Rücksicht auf die anderen bestimmt; für sie tut er nichts, sondern alles allein für sich, d. h. für seiner Seelen Seligkeit. Aber er braucht nicht einsam zu bleiben, er soll und will es nicht, er ruft ja „folgt mir nach", und wenn sie ihm folgen, auch für ihre Seele sorgen, dann werden sie Gottes Freunde werden, wie er es ist: und so ist es doch ein Gottesreich, dem der Prediger den Weg bereitet. Aber noch redet er nicht davon, redet auch nicht anders als gelegentlich (507 c) von der Gottesfreundschaft, überhaupt nicht vom Verhältnisse des Menschen zur Gottheit. Nur die Keime des Gottesstaates, den er einst bauen wird, sind schon wahrnehmbar. Und wenn er ausspricht, daß er nicht nur selbst dem wahren Logos folgen will, sondern die andern, soweit er es vermag, auffordern, denselben Weg einzuschlagen, so hat er damit der Welt gegenüber ein Versprechen gegeben, hat einen Wechsel auf sein künftiges Wirken gezogen.

Vom Staate redet er viel. Sokrates ist ja, wie er selbst sagt, der rechte Politiker. Gerade deshalb hält er sich von dem Demos fern, dessen Diener Kallikles werden muß, wenn er in seiner eingeschlagenen Laufbahn bleiben will, denn die Staatskunst, die in Athen gilt und immer gegolten hat, ist eine Schmeichelkunst. Sokrates kann da nicht mittun; er sagt die Wahrheit, und das wird ihm beim Demos übel bekommen; dafür wird es sich im Jenseits lohnen. Philosophie treiben, was er tut, und wozu er mahnt, heißt freilich treiben, was den einzelnen angeht, für die eigene Seele sorgen, die Tugend erwerben; aber wenn wir gelernt haben, sie zu üben, mag es Pflicht werden, auch Politik zu treiben. Dann werden wir es tun. Diese Aussicht eröffnet sich am Schlusse. Wir hören nicht, wann es dazu an der Zeit sein wird, aber es ergänzt sich leicht, daß dazu der Staat, die Gesellschaft anders geworden sein muß, auf die Wahrheit gehört haben muß, die Sokrates verkündigt. Die, welche

die Wahrheit wissen, müssen die Menschen erziehen, ihnen die Wege weisen. Macht und Wissen muß sich zusammenfinden. Die Könige müssen Philosophen oder die Philosophen Könige werden.

Schneidende Kritik wird an den berühmten Staatsmännern Athens geübt; über die der Gegenwart herrscht in der Verurteilung Einstimmigkeit, und der Zusammenbruch steht vor der Tür (519 a); aber Schuld daran tragen auch jene berühmten Männer, denn sie haben die Athener nicht besser, sondern schlechter gemacht. Das wird rücksichtslos gegen die einzelnen Personen ausgeführt; nur Aristeides erhält ein Lob wegen seiner Gerechtigkeit; auch dem Alkibiades wird eine Mitschuld am Untergange Athens zugesprochen (519 b). Die Absage an die Demokratie konnte nicht schärfer sein.

Schmeichelkunst ist die Politik; Schmeichelkunst ist alle Poesie, ist die Sophistik und die Rhetorik. Sie alle werden gewogen und zu leicht befunden. Dieser Gegensatz zu dem einzig wahren Lebensberufe, der Philosophie, ist es, der allein den ganzen Dialog zusammenhält; sonst hätte das Duell mit Kallikles mit der Frage des Einganges nach dem Berufe des Gorgias nichts gemein. Der Untertitel „über die Rhetorik" paßt nur auf den ersten, kleineren Teil. Aus dem Ganzen aber muß das Ganze verstanden und beurteilt werden.

Was ist das Ganze? Ein Protreptikos, eine Mahnung, zur Philosophie doch nur in dem Sinne, daß es eine Mahnung zu einem neuen Leben, zum Aufbau dieses Lebens ist, nicht nur in der eigenen Brust, wenn auch dies zunächst allein ins Auge gefaßt ist, sondern auch in der Gesellschaft, im Staate, in der Welt. Wie soll man es anders sagen, als das hier Religion gepredigt wird, so wenig auch von dem geredet wird, was man gemeiniglich zur Religion rechnet, und selbst das nur im Mythos. Aber wenn Religion das ist, was die Stellung des Menschen zur Aufgabe seines Lebens bestimmt, so ist sie der Inhalt dieser gewaltigen Predigt.

Der hier redet, gibt der gewöhnlichen Laufbahn des Politikers und auch des Literaten eine Absage. Er wird nicht Rhetor werden, nicht Tragiker, nicht Politiker: Philosoph wird er werden, oder vielmehr ist er und wird er bleiben; ob noch etwas anderes, mag die Zukunft lehren, die ihn zunächst nicht kümmert, nicht küm-

mern darf. Platon hatte Tragödien gedichtet; das war lange überwunden. Schriftsteller war er, und in der Schätzung der meisten, die sich an seinem Spotte über die Sophisten ergötzten, mußte er doch als einer von diesen gelten, um so mehr, da seine Form so vollendet war, daß sie es mit jedem Kunstredner aufnehmen konnte; den Gegensatz von Natur und Manier machen sich die wenigsten klar. Also fühlte er das Bedürfnis, zwischen der Rhetorik und sich einen Strich zu ziehen, um so mehr, als Rhetorik und Sophistik ineinander übergingen, und er dem Gorgias das Zugeständnis abringt, daß der Rhetor eigentlich gerecht sein und Gerechtigkeit lehren müßte.

Die Nötigung einer Auseinandersetzung mit der Politik kann minder dringend erscheinen; allein sie war nicht zu umgehen, wenn nicht der Philosoph dabei beharren sollte „in einem Winkel mit ein paar Gefährten zu tuscheln", wie sich Kallikles ausdrückt (483 d). Sollte sie das Leben beherrschen, den Rang einnehmen, der ihr zukam, das Gute stiften, das sie vermochte, so mußte die Philosophie das Heft in die Hand bekommen. Und wenn die Vorsicht riet, diesen Anspruch nur von fern anzudeuten, wie sollte sich die Gerechtigkeit ohne Heranziehung ihrer gesetzlichen Form, des Gerichtes, behandeln lassen? Die Verurteilung der berühmten Demagogen war darum nicht notwendig; um so aufschlußreicher, daß Platon sie gibt, ausführlich, mehrfach vorbereitet (455 e, 472 b, 503 c), und so heftig, so einseitig. Das ist nicht Sokrates; den haben wir im Kriton gehört; das ist Platon, der sich, nicht leichten Herzens (daher die Erregung), von dem Staate seiner Heimat losreißt. Seine Herkunft wies ihn auf die politische Tätigkeit; darauf war seine Erziehung angelegt; auch er sollte sich die neue Bildung aneignen und eine Weile studieren, ganz wie es Kallikles vorschreibt, um dann in das praktische Leben zu treten. Wir wissen von ihm selbst, daß er diesen Gedanken noch hatte, als Kritias tot und die Demokratie erneuert war[1]). Daß diese den Sokrates verurteilte und bald in die alte Zügellosigkeit zurücksank, machte ihn wankend. Der Rückfall in die kriegerische Machtpolitik, jetzt bei dem Elend und der Armut im Innern so ganz aussichtslos, verleidete es ihm völlig. In diesen Sumpf konnte er unmöglich hineinsteigen.

[1]) Siebenter Brief 325 a.

Wohl lag ihm fern, wie es die Reaktionäre von 411 und 404 getan hatten, die Ursache des Elends in der demokratischen Verfassung zu finden; dazu sah er zu tief; Miltiades und Kimon waren alles andere eher als Demokraten gewesen und entgehen der Verurteilung nicht; aber Perikles, der Schüler des Anaxagoras, hätte das Volk besser machen müssen, wenn er den Ruhm verdienen sollte, in dem sein Name strahlte. Er war doch auch kein Philosoph gewesen. Die Aufgabe des wahren Staatsmannes ist, das Volk glücklich zu machen; das wird es nur, wenn es gerecht ist, also die Tugend, also das Wissen um sie besitzt; so wird die Aufgabe des Politikers mit der des Pädagogen unlösbar verbunden. Sobald der Philosoph von der ersten und nötigsten Lebensaufgabe, der Sorge für die eigene Seele, fortschreiten kann, sobald er lehren kann, wird er notwendig Pädagoge zugleich und Politiker. Das muß Platon auch werden wollen. Auf dem Umwege oder vielmehr auf dem rechten Wege über die Philosophie wird er doch zu dem gelangen, was seine Jugend träumte, wird er in Athen Politiker werden. Die Absage enthält noch kein ausdrückliches Versprechen, aber sich selber hat es der Verfasser gegeben, das verrät er dem Nachdenkenden, Nachfühlenden.

Wer so leidenschaftlich redet, die Dinge auf die Spitze treibt, so daß die Maßlosigkeit ihrer Wirkung Eintrag tun kann, der fordert die Frage heraus: woher diese Leidenschaft? Der Tod des Sokrates genügt nicht mehr; Sokrates ist hier so sehr der überlegene Sieger, daß die Trauer um seinen Tod dem freudigen Glauben an seine Unsterblichkeit gewichen ist. Ich habe also in meiner Jugend nicht die richtige Antwort gefunden, als ich den Gorgias unmittelbar nach 399 entstanden glaubte, aber verstanden hatte ich wenigstens, daß der Gorgias dies für Platons ganzes Leben entscheidende Erlebnis zur unmittelbaren Veranlassung hat; wer in ihm eine philosophische Lehrschrift über die Rhetorik oder das Verhältnis von Gut und Angenehm u. dgl. sieht, hat mit kaltem Herzen gelesen, und wer hier nichts fühlt, der versteht auch nichts. Das innere Erlebnis ist, daß Platon *nel mezzo del cammin di nostra vita* sich eben die Frage gestellt hat, um die sich Gorgias und Kallikles streiten: wie soll ich leben, und daß er die Antwort gefunden hat. Leben heißt für seiner Seelen Seligkeit sorgen, und das fordert die Hingabe des Lebens

an die Philosophie; aber dieselbe Forderung ist allen Menschen gestellt, und wenn die Gesellschaftsordnung, wie sie ist, die Menschen vom rechten Wege abdrängt, so muß sie geändert werden, von Grund aus geändert. Das muß ich der Welt sagen, weil ich es weiß, muß ihr die Wahrheit sagen; darin liegt, daß ich mit dieser Welt nichts mehr zu tun habe, und auch das muß ich sagen.

Zu dieser alles umstürzenden Überzeugung konnte Platon nicht allein durch Sokrates gelangen, weder durch seine Lehre noch durch seinen Tod, wenn auch beides stark dazu mitgewirkt hat; die Lehre wies ihn zur Arbeit an sich und zum Wissen, der Tod zeigte ihm das sittliche Ziel. Seine poetischen Neigungen hatte er der sokratischen Schriftstellerei geopfert; jede Aussicht auf politische Tätigkeit war geschwunden, als die Demokratie in den verderblichen Korinthischen Krieg gezogen war. Was blieb ihm? Lernen blieb ihm. Das hatte er schon mit Eifer getrieben; wir stoßen auf die Spuren mathematischen Wissens, das er gern hervorkehrt. Aber gerade da mußte er fühlen, daß er noch nichts Rechtes wußte. „So geht es nicht weiter," sagte er sich, „und wenn ich die Welt nicht bessern kann, für mich will ich sorgen, mich will ich zum Heile führen. Deshalb hinaus aus dieser bösen Umgebung, die mich nicht verlocken darf, auch nicht zur Fortsetzung des mir so lieben Wortkampfes, denn ich muß lernen, wenn ich wirklich Philosoph werden will. Deshalb hinaus zu frischer Fahrt auf das neue weite Meer. Wenn ich heimkehre, werden wir weiter sehen; vielleicht werde ich dann nicht nur schreiben, werde ich auch handeln können."

So schließt die Jugendzeit. Wenn er heimkehrt, werden wir einen anderen Platon finden, erst dann den ganzen Platon, der alle Anregungen, die ihn bisher noch beherrschten, in sich verarbeitet und damit überwunden hat. Der Gorgias ist der Niederschlag der Kämpfe, mit denen er sich von der Jugend losriß, die dem Sohne des Ariston als solchem bestimmt schien; er hat keine Familie mehr, und dem Staate sagt er ab. Einsam ist er gewesen, als er den Gorgias schrieb; keines Lehrers, keines fördernden Freundes Zuspruch half ihm[1]). Sein Herz gehörte dem

[1]) Brief 7, 325d sagt Platon über diese Zeit, daß er Gesinnungsgenossen weder besaß noch zu finden wußte.

toten Sokrates noch viel mehr als es dem lebenden gehört hatte. Dieser hatte ihm den Mut gegeben, in guten Stunden die Spottlust und das dramatische Talent zu üben. Dem Toten zu Ehren hatte er dieses schriftstellerische Spiel fortgesetzt. Die Kunstform, die er sich erfunden hatte, beherrschte er mit Meisterschaft. Aber er hatte noch kaum einen Gedanken bis zu Ende gedacht; mit Inbrunst und sicherlich in schweren Kämpfen rang er um eine Weltanschauung; Kratylos hatte sie nicht gegeben. Sokrates hatte das Ziel gezeigt, aber das Wissen nicht verliehen, das er verlangte. Nun wußte er wenigstens, was er wollte, was er sollte. Die letzten Mahnungen an Kallikles hat er in Wahrheit an sich gerichtet, die höchsten Forderungen, und wenn er für jetzt auf die Welt verzichtet, so verrät er doch die Hoffnungen seines Herzens. Es gibt keinen besseren Ausdruck für die Stimmung, in der der Gorgias vollendet ward, und sein Verfasser Athen verließ, als den Gesang der Geister.

Weh', du hast sie zerstört,
die schöne Welt . . .
Mächtiger
der Erdensöhne,
prächtiger
baue sie wieder.
In deinem Busen
baue sie auf.

Zweites Buch.

MANNESJAHRE.

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
umfaß euch mit der Liebe holden Schranken
und was in schwankender Erscheinung schwebt
befestiget mit bleibenden Gedanken.

9. Reise und Heimkehr.

Wer die inneren Erlebnisse und die äußeren Ereignisse eines Menschenlebens rückschauend und rückschließend betrachtet und ihren Zusammenhang begreift, ist in Gefahr, die entscheidenden Momente zeitlich zu eng zusammenzurücken. Was notwendige Folge war, scheint auch notwendig unmittelbar erfolgt zu sein. Aber es läßt sich nicht ohne weiteres bestimmen, wie bald dem Menschen die Notwendigkeit zum Bewußtsein kommt, die äußeren Folgen eines inneren Wandels zu ziehen, und die Durchführung hängt dann immer noch von äußeren Bedingungen ab, die sich unserer Kenntnis entziehen. Wohl entnehmen wir seinen Schriften, daß Platon, als er in sich verarbeitete, was ihm Sokrates im Leben und Sterben gegeben hatte, zugleich unter dem Drucke der politischen Lage die Erkenntnis gewann, daß für ihn die Lebensaufgabe zunächst war, um des Heiles seiner eigenen Seele willen Wissenschaft, wirkliche Wissenschaft, die er doch mehr ahnte als kannte, zu erwerben, und daß er daher auf das Leben zunächst verzichten müßte, das ihm bisher Ziel gewesen war. Diese Erkenntnis, dieser Entschluß liegt in seiner Absage an die Welt. Um zu lernen, mußte er reisen. Aber damit ist weder gesagt, daß jene Erkenntnis ihm plötzlich gekommen wäre, daß er wie Paulus einen Tag von Damaskus erlebt hätte, noch daß er heute den Gorgias herausgegeben und morgen das Schiff bestiegen hätte. Ein so umfangreiches Werk wie der Gorgias hat lange Arbeit gekostet. Wohl durchschauen wir, daß er den Thrasymachos beiseite geworfen und den Gorgias, die Kritik der Rhetorik, durch den Kallikles (um so den Kampf um das Lebensziel zu bezeichnen) erweitert hat: das ist einmal durch einen plötzlichen Entschluß geschehen und setzt voraus, daß er sich über seine Zukunft, seinen Lebensplan klar geworden war; aber dann ist die lange angestrengte Arbeit gefolgt, die Ausarbeitung des

Werkes. Es ist sehr wohl möglich, daß er nebenher den Euthyphron geschrieben hat, wenn er ihn auch schwerlich später herausgab. Und wenn er auch entschlossen war, nach Herausgabe des Gorgias zu verreisen, so war das ein sehr viel schwierigeres Unternehmen als für uns vor dem Kriege eine Weltreise war, zumal Athen selbst im Kriege stand. Wann er mit den Vorbereitungen begann, wann sich die Fahrgelegenheit bot, können wir nicht bestimmen. So müssen wir uns mit den zeitlichen Grenzen begnügen, die sich mit leidlicher Sicherheit ziehen lassen. 394 ist der korintische Feldzug; spätestens im Frühling 390, als die Schiffe nach Ägypten abgingen, ist Platon aufgebrochen. Dazwischen ist der Gorgias verfaßt und herausgegeben.

Was Platon unternahm, war einigermaßen eine Weltreise; er muß eine lange Abwesenheit in Aussicht genommen haben und hat wohl die Hauptmasse seines Vermögens darangegeben. Man vergißt leicht, daß er von der Welt unvergleichlich mehr gesehen hat als Aristoteles. Das Reisegeld nahm er, wie uns eine glücklich erhaltene Notiz lehrt[1]), in Gestalt einer Ladung Öl nach Ägypten mit, wo dieser wertvollste Exportartikel Attikas sehr begehrt war, da die Olive erst durch die ptolemäische Herrschaft dort angepflanzt ward, aber auch damals nur zur Ölgewinnung; den Hellenen aber war Olivenöl unentbehrlich. Diese Weise, das Reisegeld mitzunehmen und durch günstigen Verkauf zu mehren, entsprach durchaus den Verhältnissen, denn viel Edelmetall mitzuführen war gefährlich, und Anweisungen auf fremde Bankhäuser, die nicht gefehlt haben können, sicherlich sehr kostspielig. Ein solcher Forschungsreisender, wie es einst auch Herodotos gewesen war, erschien notwendig als ein reicher, vornehmer Mann, mußte auch Dienerschaft mit sich führen. So dürfen wir uns den jungen Platon sehr anders vorstellen als den Einsiedler, der er in seinen letzten Jahren geworden ist.

Die Reise ging zuerst nach Ägypten, das damals von Persien frei, aber immer von dort bedroht oder bekriegt war. Wir hören, daß Platon auch den Besuch des semitischen oder persischen Asien geplant hatte und nur durch die politische Lage daran

[1]) Plutarch Solon 2, 8.

verhindert ward, wie natürlich, da Persien sowohl mit Athen wie mit Ägypten im Kriege lag. Andere Zwecke als die Welt kennen zu lernen, kann er mit diesen Besuchen kaum im Auge gehabt haben, denn die babylonische Astronomie lag ihm damals noch ganz fern, und daß er sich von der ägyptischen Mathematik viel versprochen hätte, ist kaum anzunehmen, wenn er auch von der dortigen Weise des Schulunterrichtes im Rechnen noch im Alter zu berichten weiß[1]). Aber ganz im allgemeinen mußte seine Wißbegier durch den Ruf der alten Weisheit gereizt werden, in dem Ägypten seit Alters stand. Nach dem alten Hekataios hatte Herodot sein reichstes Buch über Ägypten geschrieben, manche hellenische Gottheit von dort abgeleitet und auch mit den Pythagoreern Übereinstimmungen angemerkt[2]). In der Tat ist zwar auf die Überlieferung nichts zu geben, daß Pythagoras in Ägypten gelernt hätte; darum kann es sehr wohl richtige Vermutung sein, denn der Verkehr war im 6. Jahrhundert sehr stark, und auch ägyptische Vorstellungen und Gedanken sind gar nicht wenig nach Hellas gelangt[3]), auch nach Unteritalien[4]). Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß der hellenische Glaube an ein Totengericht durch ägyptische Lehren mindestens ausgestaltet ist.

In seinem Busiris, den Isokrates allerdings erst geschrieben hat, als Platon schon längst seine Schule hielt, sagt dieser, daß

---

[1]) Gesetze 819b. Es erweckt üble Vorstellungen von dem griechischen Unterricht, wenn sie erst bei den Ägyptern lernen mußten, den Kindern an der Verteilung von Äpfeln oder Kränzen die vier Spezies zu veranschaulichen.

[2]) II 81. Die Pythagoreer verbieten wollene Totenhemden, weil die ägyptischen Priester nur Leinen tragen dürfen. Beiläufig: unsere Ausgaben befolgen einen Text, der nur durch eine künstliche Interpunktion, die Herodot nicht bezeichnen konnte, vor falscher Verbindung geschützt wird. Das spricht für die kürzere Fassung, die daneben überliefert ist.

[3]) Unter dem frischen Eindrucke der Belehrung notiere ich Blinkenbergs Entdeckung, daß die krummbeinige Bildung des Todes auf der korinthischen Kypsele aus Ägypten stammt (Sövn og Död; wo der Sonderabzug herstammt, den ich der Güte des Verfassers verdanke, ist nicht angegeben).

[4]) Dazu rechne ich das frische Wasser, das die Seelen auf der Wanderung in das Jenseits zu finden wünschen (Goldplättchen, Diels Vorsokratiker 66, 17): das ist ägyptisch.

die spartanische Verfassung in ihren Hauptstücken, auch in der Heeresordnung, aus Ägypten entlehnt wäre. Das mag in einer der zahlreichen Schriften gestanden haben, die damals über die Verfassung des herrschenden Staates erschienen, und auch so etwas konnte Platon reizen, der überhaupt glauben durfte, in der vorausgesetzten Herrschaft und Weisheit der ägyptischen Priester etwas Ähnliches kennen zu lernen, wie er für die Gesellschaftsordnung forderte, die dem Wissen die gebührende Herrschaft zugestünde. Politischen Erfahrungen ging er ja nicht weniger nach als wissenschaftlicher Belehrung.

Ägypten hat ihm einen gewaltigen Eindruck gemacht. Unmöglich kann er sich nur in der Hellenenstadt Naukratis aufgehalten haben, wohin die Fahrt zunächst zu gehen pflegte; es ist also an sich wahrscheinlich, daß er, wo nicht auch Memphis, wenigstens Heliopolis besucht hat, und wenn die Priester dort später die Zimmer zeigten, in denen er gewohnt haben sollte, so wird man zwar nicht den Priestern glauben, aber die Tradition von seinem Besuche kann wahr gewesen sein, die schließlich bis zu den Priestern kam. Daß Platon eine ägyptische Tempelanlage mit ihren seltsamen Bauten und Bildern gesehen hat, einem Feste mit seinen Liedern und Tänzen beigewohnt, ist zwar deshalb noch nicht unzweifelhaft, weil er davon redet, aber wohl, weil es so stark auf ihn gewirkt hat. Er fand hier eine Kunst und eine Sitte, die seit Jahrtausenden dieselbe und immer gleich heilig gewesen sein sollte, was der Augenschein zu bestätigen schien. Daraus hat er die Zuversicht geschöpft, daß die Menschen eine ganz bis ins einzelne fixierte Form des Lebens vertragen und dabei glücklich sein können, daß die Mode in jeder Beziehung ausgeschaltet werden kann, auch Musik und Poesie keiner Neuschöpfungen bedürfen, also die Aufgabe des Gesetzgebers nur darin besteht, das Richtige zu finden, zuerst, wenn nötig, aufzuzwingen, und dann Fürsorge gegen jede Neuerung zu treffen. So will er es haben, und das ist uns zuerst kaum begreiflich, bleibt den meisten stark anstößig; es findet seine Erklärung zwar in seiner Metaphysik, aber die hatte er noch nicht, als er die Erfahrung machte (zu machen glaubte), daß so etwas tatsächlich existierte. So ist also gerade auf einem Gebiete, wo er aus der Theorie die Tatsachen und die Natur zu vergewaltigen scheint, vielmehr die Beobachtung, die Empirie

grundlegend für die Theorie geworden. Der Besuch Ägyptens hat sich wahrlich für ihn gelohnt[1]).

Die nächste Station war Kyrene, wo er mindestens einen Winter über gelebt und studiert haben muß. Hierhin zog er mit der bestimmten Absicht, bei dem Kyrenäer Theodoros Geometrie zu lernen. Die Unentbehrlichkeit dieser Studien für den Philosophen war dem Platon bereits aufgegangen, als er den Gorgias schrieb; er läßt den Sokrates ihre Vernachlässigung dem Kallikles vorwerfen (508 a); im Euthyphron wendet er auch Wörter der mathematischen Kunstsprache an. Wenn wir ihn dann in eine so abgelegene Gegend ziehen sehen, wie es Kyrene war, und später im Theaetet Theodoros zum Danke im Gespräche mit Sokrates eingeführt wird, so ist die Absicht und der befriedigende Erfolg seiner Reise deutlich. Theodoros bezeichnet sich als Freund und Anhänger des Protagoras; bei diesem konnte er seine Mathematik nicht wohl lernen; mit den Pythagoreern wird er ohne jeden Anhalt zusammengebracht. Auf einen Aufenthalt in Athen, der im Grunde selbstverständlich ist, dürfen wir aus Platons Dialog schließen, aber schon der Verkehr mit Sokrates wird durch ihn nicht bewiesen. Seine wesentliche Bedeutung bleibt es, daß er den Platon angezogen hat und der Lehrer des Atheners Theaitetos geworden ist, doch wohl in Kyrene, den Platon vielleicht dort kennen gelernt hat. Dieser hat der Schule Platons angehört, und sein Verdienst ist es wesentlich, daß diese sofort der Hauptsitz der mathematischen Studien ward. In ihnen hat Platon ein Fundament seiner Philosophie und ein Hauptstück seines Unterrichtes gefunden: das hat ihm seine Reise nach

[1]) Die Mythen, in denen Ägyptisches eingeführt wird, von dem Gotte Theuth, der die Schrift erfindet, Phaidr. 274c, Phileb. 18b, von den Geschichten, die Solon sich über Ur-Athen erzählen läßt, Timaios 21e ff., konnten auch ohne eigenen Besuch Ägyptens von Platon erfunden werden, da es eine reiche Literatur gab; nur auf den Einfall, seine Erfindung an Ägyptisches anzulehnen, wäre er dann nicht leicht gekommen. Die Modernen haben, nachdem sie erst kritiklos alles auf die dortige Urweisheit zurückgeführt hatten (wie die Zigeuner, Freimaurer und Cagliostros Künste), eine ebenso gewalttätige Skepsis getrieben und den Besuch Platons für Fabel erklärt. Sie hatten von dem Ursprunge und Werte der Tradition noch keine Vorstellung, und aus dem Reflex der ägyptischen Erfahrungen in den Gedanken Platons zurückzuschließen, lag ihnen erst recht fern. Der Aufenthalt ist gerade so lang und so kurz gewesen, daß er glauben konnte, in Ägypten fiele kein Regen, Tim. 22e.

Kyrene eingetragen. Weiter hat sie keine Spuren in seinen Schriften hinterlassen; insbesondere deutet nichts auf eine Berührung mit dem bekanntesten Kyrenäer Aristippos, den er doch in der Umgebung des Sokrates gekannt hatte. Später sind sie sich am Hofe des Dionysios II begegnet; Aristippos mag in Hellas gelebt haben, während Platon seine Heimat besuchte[1]).

Dann ging es nach Unteritalien zu den Pythagoreern. Auch dorthin konnte die Mathematik ziehen, aber Platon leitet von ihnen nur die musikalische Theorie ab (Staat 350 d), die mit ihrer Arithmetik notwendig verbunden ist. Diese letztere wird er bei ihnen gesucht haben, aber auch anderes gleich Wichtiges. Ihre Lehre war ihm ja nicht fremd; Simmias und Kebes, seine Freunde, waren Schüler des Philolaos und hatten ihm mancherlei aus seiner Lehre mitgeteilt, was er im Gorgias anbringt. Da war eine Religion, die sich zugleich als Wissenschaft gab; die mußte er kennen lernen. Endlich hatten die Pythagoreer wenigstens vorübergehend die politische Herrschaft in einigen unteritalischen Städten besessen, und sie bildeten auch jetzt noch eine weithin über Hellas verbreitete Gemeinschaft. Auch nach dieser Richtung durfte Platon darauf rechnen, Wichtiges zu lernen, und hat es gelernt: er hat den Plan, eine Schule zu gründen, heimgebracht.

Es läßt sich durchaus nicht beweisen, ja es gibt in Wahrheit keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daß die anderen Philosophen eine genossenschaftliche Organisation gehabt hätten, etwa die ionischen Herakliteer, von denen Platon im Theaetet weiß, oder Demokrits Schule in Abdera. Auf die alten Milesier ist die Abfolge der angeblichen Schulhäupter Thales, Anaximandros, Anaximenes einfach nach der Analogie der Akademie übertragen; sonst liefert selbst die antike Tradition, die sich gewöhnte, Schulfolgen auch für die alte Zeit herzustellen, keine auch nur scheinbar befriedigenden Zusammenhänge. Wir kennen wohl Asklepiaden, die Ärzte, und Homeriden, die Rhapsoden, aber da ist die Form der Gilde, wie zu erwarten, die des Geschlechtes.

[1]) Ein Kyrenäer Proros, der der pythagoreischen Schule angehörte und in Platons Zeit zu fallen scheint, wird von Aristoxenos erwähnt, Diodor X 4, 1. An ihn konnte die Schrift des Aristippos gerichtet sein, deren Adressaten Crönert, Menedem 96, richtig benannt hat. Der Name ist in Kyrene auch sonst belegt.

Daß eine auf der gemeinsamen Übung eines Kultes beruhende Genossenschaft zumal in Ionien gegolten hätte, müßte erst bewiesen sein, ehe von der Übertragung auf einen wissenschaftlichen Verein ohne jeden Erwerbszweck geredet werden dürfte. Allein von den Pythagoreern steht es fest, daß sie eine Bruderschaft waren, zusammengehalten durch die Übung ihrer Religion, aber auch gemeinsam die Wissenschaften pflegend und lehrend, also ein Vorbild der platonischen Akademie. Wir sehen auch deutlich, wie es hier zu dieser Organisation gekommen ist. Pythagoras selbst, das wird man kaum bezweifeln, hat sich als Prophet und Lehrer in Kroton einen Anhang geschaffen, der an ihn durch den Glauben an seine Lehre gefesselt die politische Herrschaft zu erringen verstand. Diese Bewegung hat um sich gegriffen, andere Städte sei es zum Anschluß, sei es zu ähnlichen Formen des Regimentes und des Lebens gewonnen; aber diese Herrschaft ist um die Mitte des 5. Jahrhunderts zerbrochen. Seitdem können die Reste der Bruderschaft in Italien nur als eine religiöse Kultgenossenschaft weiterbestanden haben; erst nach dem ersten Besuche Platons hat sich in Tarent Archytas und durch ihn das Pythagoreertum im Staate der Führung bemächtigt, übrigens ohne die demokratische Verfassung umzustoßen, denn Archytas leitete die Stadt nicht anders als Perikles Athen. Dafür war der Same der pythagoreischen Religion durch die in der Welt zerstreuten Anhänger verbreitet; Apostel hatten auch schon früher nicht gefehlt, und so treffen wir zu Platons Zeiten Pythagoreer an vielen Orten, hören manche erfreuliche und keineswegs unglaubhafte Geschichten von der Opferwilligkeit, mit der sie den alten, schon im 5. Jahrhundert in Athen berufenen Grundsatz in die Tat umsetzten „Freundesgut ist Gemeingut“ [1]); auch Platon hatte das Wort schon öfter verwandt. Es ist nie von Kommunismus die Rede, nie von Schulvermögen, wie Platon das erste plante, das zweite durchführte, sondern es besteht eine Brüderlichkeit, die auf dem gemeinsamen Glauben, in manchem auch auf der gemeinsamen Lebenshaltung beruhte. Vielfach waren die Pythagoreer in Hellas Musiker, was nicht

[1]) Die von Schiller nicht sehr glücklich in der Bürgschaft verarbeitete Geschichte hat sich erst unter Dionysios II zugetragen, vermutlich in Lokroi.

nur in der Pflege der musikalischen Theorie begründet war, sondern auch darin, daß die Westhellenen allerhand ausübende Künstler hoher und niederer Gattung erzeugten und in die Welt sandten. Die Pflege der Wissenschaften, Mathematik, namentlich Zahlenlehre, Astronomie und Musik, wird aber nur für die italische Heimat angenommen werden können, wenn wir auch den Ort nicht kennen, soweit nicht Auswanderer, wie Philolaos, sich anderswo niederließen. Dagegen zogen Adepten der Religion weit herum; sie rangierten in den Augen der Welt mit anderen verdrehten Bettelpriestern und haben den attischen Komikern zu Witzen Stoff geboten, wie sie früher Sokrates und Chairephon verfolgt hatten. Die Verbindung mit der Medizin, die einst von den Pythagoreern gepflegt war, scheint sich gelockert zu haben. Der Arzt Alkmaion von Kroton, der älteste, von dem (oder unter dessen Namen) sich eine Schrift erhalten hatte, stand den Pythagoreern, vielleicht dem Pythagoras selbst, allem Anschein nach nahe, und auf Sizilien ist Empedokles sowohl als Arzt wie als Philosoph pythagoreisch beeinflußt, und es hat sich dort eine medizinische Schule erhalten, die auch auf Platon, aber erst bei seinen späteren Besuchen, gewirkt hat.

Schon auf dem Gebiete dieser Wissenschaften ist es zurzeit nicht möglich zu entscheiden, wieviel der samische Emigrant Pythagoras gegen Ende des 6. Jahrhunderts von Ionien eingeführt hat, wieviel er vorfand, und wieviel von anderen herkam, denn die Verbindungen mit Ionien waren eng, und die italischen Städte, die damals ihre höchste materielle Blütezeit hatten, waren keineswegs ohne eigenes Leben, wenn es auch vorwiegend in den Orten ionischer Rasse blühte, die sich dem Pythagoras immer verschlossen haben. Selbst von der religiösen Bewegung, deren sich Pythagoras zu bemächtigen wußte, kann gar nicht alles auf seine Initiative geschoben werden. Es sind auch andere, allerdings mythische, Propheten neben ihm als Urheber der gern an Apollon geknüpften Religion gefeiert worden, Aristeas und Abaris, und den Namen des Orpheus hat ein Krotoniat am Hofe des Peisistratos geführt; also schon damals ward von Italien aus Propaganda gemacht. Die im einzelnen schwer faßbare Sekte der Orphiker läßt sich von den Pythagoreern schlecht scheiden, zumal so weit der Glaube sich der breiten Massen bemächtigte. Wenn sich in unteritalischen Gräbern Goldplättchen

mit orphischen Versen finden, so waren die Gläubigen reiche Leute; aber auch was sich von Gräbersitte und Grabschmuck sonst massenhaft erhalten hat, auch bei den messapischen und italischen Nachbarn, zeugt für eine weite Wirkung der religiösen Jenseitshoffnungen. Diese Geistesrichtung ist auch niemals erstorben, so lange noch Leben in den alten Griechenstädten war: noch im zweiten Jahrhundert mußte der römische Staat gegen die bakchischen Mysterien einschreiten, die zu einem verbrecherischen Muckertum ausgeartet waren. Die pythagoreische Askese hatte aber, wie sie es immer tut, ein wüstes Genußleben der Welt zum Hintergrunde, und die Mystik ist immer in Gefahr, dem geistlichen Anfang ein fleischliches Ende zu geben. Platon hat sich über das, was er in der Hinsicht in Italien und Sizilien antraf, rückhaltlos geäußert.

Dem gegenüber hielt die pythagoreische Bruderschaft auch in kleinlichen Äußerlichkeiten auf ein „reines" Leben mit großer Strenge. Eine Fülle von solchen Reinheitsforderungen fällt zuerst ins Auge, an der Spitze die Enthaltung vom Fleischgenuß, die zwar nicht allgemein galt, aber dem Stifter von Aristoxenos schwerlich mit Recht abgesprochen wird. Auch andere Speiseverbote fallen auf, z. B. das berüchtigte Bohnenverbot. Auch die Kleidung und die freie Bewegung ist durch Vorschriften beengt. „Geh nicht auf der Landstraße, besprenge dich nicht aus dem allgemeinen Weihwasserbecken, geh in kein öffentliches Bad." Das sondert die Gläubigen ab, die sich auch an Kleinigkeiten erkennen, daß sie die Spende über den Henkel ausgießen, das Feuer nicht mit dem Messer aufstochern, keine Ringe tragen, den rechten Schuh zuerst anziehen, barfuß opfern usw. Von all dem hat sich Platon immer ganz frei gehalten: der Dichter des Symposion hat nie eine Anwandlung von Askese gespürt. Aber er rühmt im Staate, 600b, den Pythagoras als Stifter einer Art das Leben zu führen, die er seiner Gemeinde dauernd eingepflanzt hatte, und eine solche, allzuenge, hat er selbst in seinen letzten Jahren vorzuschreiben versucht, aber seiner Schule nicht aufgedrängt.

Schon die orphischen Propheten hatten den Menschen eine Erlösungsreligion geboten, ihren Gläubigen durch Weihungen, Sakramente, eine ewige Seligkeit versprochen, die sie ihnen mit allen himmlischen Genüssen, wohl gar als einen ewigen Rausch

ausmalten. Es ist ja erst eine Zutat der Peisistratidenzeit, wenn diese Lehren auch in die eleusinischen Mysterien Eingang gefunden haben, die Gedichte, die sie vortrugen, attischen Sängern der Urzeit beigelegt werden. Empedokles, der eindringlichste Kämpfer gegen blutige Opfer und Fleischgenuß, erklärt in seinen Versen sich selbst als Gott, d. h. als erlöst und der Krone des Lebens teilhaftig. Das klingt sehr unhellenisch. Den Vätern der christlichen Kirche war es vorbehalten, auf die eigene Vergottung Anspruch zu erheben, und in ihren Heiligen wird das Ziel erreicht. Auch die Seligkeit als ein Festmahl zu schildern, ist gerade im ältesten Christentum durchaus nicht unerhört; es ist nicht anzunehmen, daß alle es bildlich nahmen, wenn sie vom Weintrinken im Paradiese hörten. Für diese sinnlichen Zukunftshoffnungen hat Platon allezeit nur Worte der Verachtung gehabt. Das Pythagoreertum als Erlösungsreligion hat mit ihm ebensowenig gemein wie die pythagoreische Askese. Beides hat der Mann der Wissenschaft nicht nötig. Es kostet ihn keine Überwindung, die natürlichen Genüsse des Leibes mit Maßen zu befriedigen, und in dem reinen Anschauen der ewigen Wahrheit und Schönheit hat er die Eudämonie, sobald er mit dem Dämon in der eigenen Brust in Frieden lebt.

So geht uns hier die Person des Pythagoras nichts an, so reizvoll und so rätselvoll sie ist. Was er wirklich war, ist bei ihm wie bei allen solchen Gestalten der Geschichte von dem nicht sicher zu scheiden, was er im Glauben der Seinen ward. Die Legenden und Wunder tragen vielfach den Stempel, aus echtem Glauben entsprungen zu sein, berühren sich daher mit ähnlichen Erzeugnissen anderer Zeiten und Religionen und verdienen danach bewertet zu werden[1]). Aber gerade darin, daß all so etwas ihm ganz fremd ist und bleibt, zeigt sich, wie anderen Schlages die Religion Platons ist. Es ist sogar nicht einmal sicher, daß er dem Pythagoras einen Hauptsatz seines Glaubens, die Seelenwanderung, verdankt, wenigstens führt er ihn in seinem Alter auf alte Priesterweisheit zurück, die in heiligen

[1]) Pythagoras redet mit einem Bären und bekehrt ihn von seinem Räuberleben, gewöhnt ihm das Fleischfressen ab. Erinnert das nicht an den heiligen Franz und *messer lupo*? Übrigens stammt wohl der wilde Wolf, dem Horaz in dem Scherzgedichte *integer vitae* begegnet, von dem daunischen Ungetüm der Pythagoraslegende.

Weihen überliefert wäre[1]), und die Unsterblichkeit der Seele führt er da, wo er zuerst von ihr mit voller Zuversicht spricht (Menon 81 a), auf dieselbe Autorität zurück. Aber das wird doch bleiben, daß erst der pythagoreische Einfluß aus einer Ahnung für Platon eine Gewißheit gemacht hat, die auch für seine Vernunft Gewißheit war.

Daß Pythagoras die Seelenwanderung gelehrt hat, ist ziemlich das einzige, was über seine Lehre außer Zweifel steht, denn sein Zeitgenosse Xenophanes, der ebenfalls aus Ionien nach Italien ausgewandert war, verhöhnt ihn damit, daß er in der Stimme eines geprügelten Hundes die Seele eines Freundes gehört hätte. Das Verbot, ein Tier zu töten, folgt hieraus mit Notwendigkeit. Diese Konsequenzen hat Platon nicht gezogen, überhaupt sich wohl gehütet, die Wanderungen der ewigen Seele, gleich als ob sie wißbar wären, vorzuführen. Aber die Ewigkeit der Seele ist fortan ein Eckstein seiner Philosophie; sie wird beweisbare und bewiesene Wahrheit für ihn, seit er mit ihr die Lösung des Erkenntnisproblemes gefunden zu haben meint. Dies ist der Hauptertrag seiner Beschäftigung mit den Pythagoreern, wenigstens auf dieser Reise. Hinzu kommt, daß er den Parmenides auch erst jetzt kennen gelernt zu haben scheint. Er hat natürlich auch seine mathematischen Studien vertieft, namentlich in der Arithmetik; die musikalische Theorie gehörte dazu, und die Astronomie, d. h. die kosmische Mechanik auch, wenn da etwas zu holen war. So hat er gewiß Bedeutendes zugelernt, aber

[1]) Gesetze 870—872, eine sehr bedeutende Stelle, denn sie zeigt eine Vorstufe der allgemeinen Seelenwanderung. Der Mörder von Vater oder Mutter muß wiedergeboren werden, um selbst dies Schicksal zu erfahren, wo denn also jedes solche Verbrechen eine unendliche Kette gleicher Untaten erzeugte. Es ist eine Potenzierung der Talion, die Delphi verlangte und durch die Orestessage illustrierte; in der von Alkmaion hat das Orakel später seine Forderung gemildert. Nach dieser sicher nicht delphischen Lehre ist Wiedergeburt Strafe; so denkt Empedokles. Ich bin daher keineswegs sicher, daß sie so alt war, wie Platon glaubt, vorpythagoreisch. Die Wurzel der Seelenwanderung liegt sehr tief, in dem Glauben an die ewige Erneuerung im Geschlechte, dem entsprechend, daß der Enkel den Namen des Großvaters führt, der Großvater ist. Daß dieser oder jener die Seele eines bestimmten Verstorbenen hat, später die eines Gottes, Ausnahmen also, sind nicht Schößlinge der philosophischen Theorie, sondern diese hat sich aus solchen einzelnen Geschichten entwickelt. So etwas gibt es auch bei den Nordgermanen.

Pythagoreer ist er nicht geworden, sondern nur immer mehr zu dem, was in ihm selbst steckte. Er wird zu dem, was er ist, von Natur ist, indem er sich seiner selbst überall und von allen lernend bewußt wird.

Von Italien ging er schließlich hinüber nach Sizilien. Ein Athener fand zunächst Verbindungen in den Städten ionischen Blutes, und so hat Plato Katane besucht, denn er kennt die Schlammströme, die der Ätna bei einem auch sonst erwähnten Ausbruch kürzlich ausgeworfen hatte (Phaid. 111 d). Daraus haben die Späteren gemacht, daß diese naturwissenschaftliche Merkwürdigkeit sein Reiseziel gewesen wäre[1]). Das faßt sein Interesse zu eng und geradezu falsch, denn auf Naturbeobachtung ist er niemals ausgegangen. Er hatte nur noch für alles scharfe Augen, das ihm Anregung zum Denken bot, und er war noch empfänglich auch für manches, das er im Alter verdammte. So hat er sich in Syrakus die derbe sizilische Volksposse angesehen, ganz wie wir uns an dem neapolitanischen Pulcinella erfreuen, und sich das Buch des Sophron von Syrakus gekauft, der diese Posse literarisch gemacht hatte. Zu seiner Überraschung fand Platon hier einen prosaischen Dialog, den ein Rezitator, sicherlich mit greller Kunst, vortragen sollte, der aber auch gelesen durch die frische Lebenswahrheit wirkte[2]). Daß Platon hier die Poesie zu würdigen wußte und das Buch nach Athen mitbrachte, hat den Hellenen einen Klassiker geschenkt, der ein Unikum geblieben ist, aber bis in die Kaiserzeit gelesen ward. Freilich haben pedantische Ästhetiker dem Platon dafür mit hämischen Bemerkungen gedankt, aber Aristoteles hat die Verwandtschaft Sophrons mit dem platonischen Dialoge und in beiden die Poesie anerkannt.

[1]) Wenn auch der Wunsch angegeben wird, die Stadtverfassungen kennen zu lernen (Apuleius Plat. I 4, 4), so ist das aus der Tätigkeit Platons auf den späteren Reisen übertragen.

[2]) In Platons Werken findet sich nur eine ganz sichere Anspielung auf die Dialoge Sophrons, die man später Mimen nannte. Sie waren entsprechend den Unterrednern in männliche und weibliche geteilt; damit spielt Sokrates im Staate 451 c, redet aber von männlichem und weiblichem Drama: so wird also damals statt Mimos gesagt sein, weil auch die Komödien Epicharms Dramen hießen. Wahrscheinlich ist aus Sophron genommen, was der Staat 607 b von Spottreden gegen Philosophen anführt. Übrigens folgt aus dem Scherze Platons, daß die Unterscheidung von männlichen und weiblichen Mimen vom Verfasser herrührt, nicht erst von dem Herausgeber Apollodoros.

Syrakus war aber auch die Hauptstadt, von der aus Dionysios ein Reich beherrschte. Eine Tyrannis kennen zu lernen reizte den Politiker Platon, und es ist für die Stellung, die er persönlich schon einnahm, bezeichnend, daß er an den Hof gezogen ward. Er kam ja nicht wie andere Literaten, um Vorstellungen zu geben und Geschenke zu erhalten, sondern als ein Fremder von Distinktion. Der Verkehr hat dazu lange genug gedauert, daß der Schwager des Tyrannen, der junge Dion, für das Leben gewonnen ward, was sich darin äußerte, daß er sich von dem ausschweifenden Treiben zurückzog, das in der sizilischen Gesellschaft immer galt: die besten Köche und Kochbücher waren sizilisch, und auch Platon kannte sie schon vor seiner Reise[1]). Gern wird Dionysios den Erfolg Platons nicht gesehen haben, und es ist zu einem schweren Zusammenstoße zwischen dem Tyrannen und dem Philosophen gekommen; die Kritik des Archelaos konnte den Verfasser des Gorgias einem Tyrannen wirklich nicht empfehlen. Glaubhaftes wissen wir nicht; das Ende war, daß Platon auf ein Schiff gebracht ward, das ihn in Aigina absetzte, wo er ohne weiteres als Kriegsgefangener behandelt ward und behandelt werden mußte, denn die Insel war mit Athen im Kriege und zugleich Standort der spartanischen Flotte, die Athens Küsten bedrohte. Wenn Dionysios, wie es heißt, den Platon gleich auf ein lakonisches Schiff, gar eines spartanischen Gesandten, abschob, so lieferte er ihn unmittelbar den Feinden aus; die Aigineten kamen dann gar nicht mehr in Betracht. Das ist ganz glaublich, denn Dionysios stand zwar nicht mit Athen im Kriege, aber ganz auf Seiten Spartas[2]).

So ging die Reise übel aus; nur muß man sich den Verkauf eines Kriegsgefangenen in die Sklaverei nicht allzu schrecklich denken. In sehr vielen Fällen handelte es sich nur um die Zahlung eines Lösegeldes, und daß sich jemand fand, der es

[1]) Gorg. 518b; das Kochbuch war, natürlich umgearbeitet, wie es solchen Schriften geht, später noch erhalten, hatte aber noch dorischen Dialekt, Athenaeus 112e.

[2]) Die Vergewaltigung eines Atheners würde ein Jahr später, 387, noch viel begreiflicher sein, nachdem Lysias in Olympia durch seine Hetzrede einen Tumult erregt hatte, bei dem die Festgesandtschaft des Dionysios tätlich angegriffen ward. Ganz zuverlässig aufs Jahr ist die Chronologie nicht.

auslegte, kam oft genug vor; bei wohlhabenden Leuten war auf Zurückerstattung zu rechnen, mancher betrachtete aber solche Hilfe auch als menschliche Pflicht. Für Platon traf es sich sehr gut. Ein Kyrenäer mit dem libyschen Namen Annikeris war zufällig auf Aigina anwesend, erkannte den Gefangenen und kaufte ihn los, wie es heißt um 20 Minen, 1200 Fr., also sehr billig. So ist Platon, wie es scheint, im Sommer 388 heimgekehrt.

Als ein anderer kehrte er wieder. Er hat in seinem Busen die neue Welt aufgebaut, und er fühlt die Kraft in sich, der Welt die Schätze seines Busens darzureichen. Ein Prophet war er nicht, der ein neues Evangelium verkündete und Gläubige warb. Er trat auch nicht mit dem Anspruch auf, die Wahrheit zu besitzen und zu verkündigen. So hatten die anderen alle geredet, Herakleitos und Parmenides, Anaxagoras und Protagoras. Daß er das nicht tat, den Unterschied vielmehr sehr deutlich empfand, und daß es doch auch eine Heilsbotschaft war, darin liegt seine Größe; kein Sterblicher teilt sie mit ihm. Denn er erst weist dem Menschen den Weg der wahren Wissenschaft; denken lehrt er, beweisen lehrt er, von dem gesunden Nichtwissen des Sokrates fortschreiten zum gesunden Wissen, zur Erkenntnis, aber auch zur Erkenntnis der Grenzen des Wissens, nicht nur des eigenen, und daher zur Bescheidenheit. Apollons „erkenne dich selbst“ hat seine Geltung bewahrt oder vielmehr erst recht gefunden. Echte Wissenschaft bläht den Menschen nicht auf; sie macht ihn fromm und lenkt ihren rechten Jünger auf das hin, was sie ihm nicht selbst geben kann; sie bedarf einer Ergänzung, aber nur sie selbst wird zu der rechten führen.

Es ist das Heil der einzelnen, der eigenen Seele, das jeder zuerst sucht und suchen soll. Aber Platon unterscheidet sich darin von Herakleitos und Parmenides, von Epikuros und Chrysippos, daß er den Menschen, den Philosophen nicht aus der Gesellschaft lösen will; soll doch die Philosophie der Menschheit die Eudämonie bringen. Er hat die Pläne und Wünsche nicht aufgegeben, die er vom Elternhause empfangen, in dem politischen Treiben der heimischen Demokratie nur mit bitterem Widerstreben zurückgestellt hatte. Denn er traut seinem Glauben an die Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit die Kraft zu, die Gesellschaft zü reformieren; gerade darum tut er das, weil es eine Reform an Haupt und Gliedern sein muß. Daß es nur besser werden

könnte, wenn Macht und Wissen sich zusammenfände, war ihm nur noch sicherer, seit er wußte, daß Philosophie Wissenschaft ist; auch was Herrschen ist, hatte er nun richtiger beurteilen gelernt. Darin lag, daß er sich getraute, auch die rechten Staatsmänner zu erziehen, wenn er Philosophen bildete. Mit diesen Einsichten und Vorsätzen kehrte er heim, gerüstet und entschlossen zu handeln. Es war an der Zeit; er stand im vierzigsten Jahre. Den Inhalt des Wissens, das er mitbrachte, werden wir kennen lernen, wenn er in seinen Schriften eins nach dem anderen hervorholt; aber ehe wir ansehen, wie er lehrend und schreibend ans Werk geht, müssen wir einen Blick auf das Athen werfen, das ihn empfing.

Noch im Frühjahr 388 hatte Aristophanes seinen letzten Chor einstudiert und den Plutos gegeben. Es war nur die Überarbeitung eines alten Stückes, uns ein Beleg für die erschöpfte Kraft des genialen Dichters und für die Erschöpfung der Komödie; und es kam alles andere als der Reichtum, von dem der Dichter fabelte. Wenn der Reichtum, sobald er nicht mehr blind war, zu denen gehen wollte, die ihn verdienten, konnte er freilich nicht nach Athen kommen. Kaum je ist die Staatsleitung elender gewesen, als in den letzten Jahren des Korinthischen Krieges. Mochte es unklug sein, daß Thrasybulos das alte attische Reich zu erneuern versuchte, er hatte doch einen hohen Plan. Die Demagogen, die ihn ohne Unterstützung ließen, so daß er zugrunde ging, und die Volksgerichte, die kaum noch ein Hehl daraus machten, daß sie Unschuldige verurteilten, um ihr Vermögen zu konfiszieren, können auf keine mildernden Umstände Anspruch machen. Ihr Verdienst war es nicht, wenn Athen jetzt, als es auf Befehl des Perserkönigs den Frieden annehmen mußte, den es sechs Jahre früher töricht abgewiesen hatte, seine Selbständigkeit und die drei Inseln Lemnos, Imbros, Skyros behalten durfte. Darein mußte es sich freilich finden, daß Sparta in dem übrigen Hellas (Asien blieb dem Könige) die Herrschaft in fester Hand hielt und jeden Widerstand niederschlug, mit heuchlerischem Hohne unter dem Deckmantel, die Autonomie der Kleinen zu schützen. Daß Athen sich dabei ruhig hielt, war nur klug; es muß in den nächsten Jahren ganz verständig regiert sein, vielleicht sagt man besser, es bekam ihm gut, daß es keinen leitenden Staatsmann hatte und eine Weile gar nicht

nach außen sah; der Wohlstand hat sich dabei gehoben und damit auch das Ansehen. Wer die Kleinstadtpolitik billigte, konnte sich mit den Zuständen abfinden, in dem Königsfrieden die verdiente Strafe für den Versuch sehen, in die Reichspolitik zurückzufallen. In diesen Anschauungen war Platon aufgewachsen, durfte also die Entsagungspolitik mit gutem Gewissen unterstützen.

Ionien hatte er nicht besucht; selbst die Hauptstädte des eigentlichen Hellas sind ihm immer fremd geblieben; vielleicht würde ein Besuch von Sparta ernüchternd gewirkt haben[1]). Aber gerade Ionien war doch die Heimat Homers, also der hellenischen Poesie, und die Heimat des Thales, Anaximandros, Hekataios, also der hellenischen Naturwissenschaft und Historie. Jetzt gehorchte es wieder dem Perser. Platon hat das attische Reich nicht zu würdigen verstanden, hat also auch verkannt, daß die griechische Geistesgeschichte von Ionien ausgeht, nicht vom Peloponnes, daß auch die politische Geschichte ganz anders orientiert werden muß, als er es in der Skizze seiner Gesetze tut. Uns fällt das weniger ins Auge, weil unsere ganze Tradition durch Ephoros bestimmt wird, der die Geschichte ebenso dargestellt hat. Aber auch seine eigene Zeit überschaute Platon deshalb nicht, weil ihm Ionien fremd geblieben war und blieb, da der Sturz des Reiches und der Königsfriede die Verbindungen der Osthellenen mit Athen lockerte. Wir selbst empfinden es schmerzlich, daß wir zwar erkennen, daß in Asien mit seinen Inseln und seinen Pflanzstädten an den thrakischen Küsten ein Sonderleben erblühte, auch wohl während des 5. Jahrhunderts nicht ganz von Athen aufgesogen war, daß wir aber außerstande sind, auch nur das Wichtigste zu erfassen. Dies Wichtigste wird mit dem einen Namen des Demokritos von Abdera ausgesprochen, den die Athener, und so Platon, noch gar nicht kannten; auch uns ist er nur zu sehr eine Größe, die wir als solche kennen und schätzen, aber was er war, wissen wir doch eigentlich nicht, und es besteht durchaus keine Hoffnung, daß er je wieder kenntlich wird. Er ist nur ein großer Name; aber es genügt,

[1]) Aus dem Schweigen der Überlieferung ist freilich nichts zu schließen, aber die Gesetze hat keiner geschrieben, der das spartanische Leben aus eigener Anschauung kannte.

an die erstaunliche Menge von Beobachtung und Wissen zu erinnern, die Aristoteles in der Zoologie, Theophrastos in der Botanik unbekannten Ioniern verdanken, um zu schätzen, was dort erarbeitet ward. Das Positive ist dabei noch nicht einmal das Wichtigste: die Methode ist es. Hätte Platon Gelegenheit gehabt, mit Forschern dieser Art so zu verkehren, wie er es mit den Pythagoreern getan hat, so würde er die Empirie, die biologische Forschung mit anderen Augen anzusehen gelernt haben. Ein Glück, daß später davon berichtet werden kann, wie wenigstens die ionische Mathematik und Astronomie zu ihm freiwillig herüberkam. Aber auch Mathematiker war Demokritos und ging auch da seine eigenen Wege. Und doch hat Platon eins voraus, worin es der Kleinstädter unmöglich ihm gleichtun konnte: auf den Staat, die Gesellschaftsordnung konnte er sein konstruktives Denken nicht erstrecken.

Zunächst muß sich unsere Betrachtung auf Athen allein richten, das zwar nicht mehr unbedingt Beherrscherin des geistigen Lebens von Hellas war, aber doch noch viele Talente von außen anzog. Das war auch sehr nötig, denn gleich auf dem ganzen Gebiete der attischen Poesie sah es so trübe aus wie auf dem Gebiete der Politik. In den letzten zwanzig Jahren des 5. Jahrhunderts ist kein Talent geboren. Von der Tragödie braucht man gar nicht zu reden; in der Komödie traten in den folgenden Jahrzehnten einige formgewandte und fruchtbare Dichter auf, die es persönlich vielleicht nicht verdienen, daß sie nie klassische Geltung erreicht haben; ihre Kunstform galt[1]) als Übergang von Aristophanes zu Menander nicht als voll. Die Gattungen der Gesangpoesie, in welchen die Poesie hinter der Musik zurückstand, fanden beim Publikum den lebhaftesten Beifall; aber Platon verwarf diese ganze neue Musik, und die theoretischen Studien bei den Pythagoreern haben ihn nur noch unduldsamer gemacht.

[1]) Auffällig ist, daß Platon, wie es scheint, im Staate 439e auf eine Komödie des Theopompos, die Kneipwirtinnen, hinweist, und dieser Komiker im Hedychares, „der sich am Süßen freut", Platons Phaidon geradezu anführt. Daß Platon noch im Staate eine Komödie berücksichtigt, also anachronistisch den Sokrates berücksichtigen läßt, ist bemerkenswert. Leider sind die Verse hoffnungslos verdorben. Theopompos scheint allerdings in den letzten Jahren des 5. Jahrhunderts seine Laufbahn begonnen zu haben, aber das meiste fällt später.

Den bildenden Künsten, zumal Architektur und Plastik, stand er teilnahmlos gegenüber; in ihnen behauptete Athen seinen Rang.

Wo die Poesie versagte, konnte die neue Kunst der Prosarede um so stolzer ihr Haupt erheben; Isokrates hat es nicht verhehlt, daß er sich getraute, alle Poesie ersetzen zu können. In der Tat fand die Kunstrede, in der es auf den Gedanken kaum, um so mehr auf seinen Ausdruck, auf die Worte und ihren Klang ankam, ein begeistertes und feinhöriges Publikum. Da drängten sich zahlreiche Schriftsteller eifrig vor, auch mit ihren theoretischen Grundsätzen, nicht ohne Angriff und Verteidigung im Wettbewerb mit den Konkurrenten. Das war wohl schon vorher ähnlich gewesen; aber Platons warteten doch auch Überraschungen.

Für viele nahm Lysias, jetzt ein alter Mann, noch immer den ersten Platz ein. Platon hatte Beziehungen zu ihm, denn der Bruder des Lysias, Polemarchos, hatte im sokratischen Kreise verkehrt, bis ihn die Dreißig umbrachten. Lysias war der Sohn eines schwer reichen Kaufmanns aus Syrakus, der im Peiraieus ein Haus besaß, also zu der bevorzugten Klasse der halb eingebürgerten Fremden (Isotelen) gehörte. Das Vermögen rissen die Dreißig an sich. Lysias schloß sich den Emigranten an, kehrte mit ihnen zurück und hoffte nun wie viele andere das Bürgerrecht zu erhalten. Er hatte sich aber verrechnet, wenn er meinte, durch die publizistische Vertretung der radikalen Partei sein Ziel zu erreichen. Die besonnenen Elemente, die zunächst am Ruder blieben, fühlten sich schwer gekränkt und brachten den Antrag zu Fall. Lysias verwertete nun seine gute Bildung und seine syrakusische Schlagfertigkeit als Advokat und hatte vollen Erfolg. Die sehr nützliche Gewissenlosigkeit brachte er mit. Es kam ihm nicht darauf an, heute die Maske eines konservativen Biedermannes aufzusetzen, morgen in den wildesten Angriffen der Radikalen zu schwelgen. Die Technik der Gerichtsrede, die aus seiner Heimat stammte, beherrschte er vollkommen und hat diese untergeordnete Gattung erst recht in die Literatur eingeführt. Von den stilistischen Künsten hatte er genug gelernt, ihre Lichter nach Bedarf aufzusetzen, wirkt indessen am besten, wenn er, wie er es im Laufe seiner Tätigkeit immer mehr tut, die Sprache des Lebens redet. Es mag auch zugestanden werden, daß er es versteht, seine Rede auf den Charakter des Sprechers

abzutönen, der sie halten sollte, obgleich es doch ganz glaubhaft nur herauskommt, wenn das kein anständiger Mensch ist. Die Rhetoren der augusteischen Zeit, denen es auf die attische Prosa allein ankam, und in ihrem Gefolge die harmlosen Erklärer des Schulautors im 19. Jahrhundert, die alles für bare Münze nahmen, haben ihn mit Hochachtung behandelt. Das war etwas, das ihm die Mitwelt versagte, mochte er auch reich werden und gefürchtet sein. Ihm konnte das vielleicht genügen, bis Talente aufkamen, die seine literarische Stellung bedrohten, und die Mode neue Themata dem Plaidoyer vorzog. Da versuchte er sich auf anderem Felde. Einmal mit einer großen patriotischen Agitationsrede. Im Jahre 388 hielt er in Olympia eine Ansprache an alle Hellenen. Zwanzig Jahre früher hatte Gorgias in seinem Olympikos zur Eintracht gemahnt, vor der drohenden Persergefahr gewarnt. Sie war jetzt nicht minder drohend, aber dem verschloß Lysias die Augen und hetzte dafür gegen Dionysios von Syrakus, den Tyrannen, spielte sich also zur Abwechslung als Syrakusier auf. Etwas Wirkliches zu erreichen kann er kaum erwartet haben, aber so weit fanatisierte er die Menge, daß sie sich an der Festgesandtschaft des mächtigen Herrn vergriff. Damit war Athen auf das schwerste kompromittiert: Dionysios hat den Druck verstärkt, der zur Annahme des Antialkidasfriedens zwang. Platon hatte keine Veranlassung, Dionysios zu lieben, aber weil er die Verhältnisse kannte, mußte ihn die grobe Taktlosigkeit verdrießen. Vielleicht war ihm noch empfindlicher, daß Lysias eine Verteidigungsrede des Sokrates schrieb, als Gegenschrift auf die Anklage des Polykrates, von der gleich die Rede sein wird, denn das hieß dies für Platon heilige Thema zu einem Spiele des Witzes entwürdigen. Lysias versuchte sich endlich auch auf rein sophistischem Felde, in künstlichen Liebesbriefen; die eine Probe, die uns Platon im Phaidros erhalten hat, zeigt, daß er sich damit auf's Glatteis begeben hatte. Wenn aber Platon ihn noch nach seinem Tode einer so grausamen Kritik unterzog, wie er es keinem anderen angetan hat, so sehen wir einmal, daß es noch nötig schien, zum andern, wie sehr dieser Mensch und Redner ihm zuwider war[1]).

[1]) Irgendwo hat Lysias auch den Platon erwähnt und einen Sophisten genannt (Aristeides II 407 Ddf.); aber wir wissen nicht wann, noch in welchem Sinne, denken aber leicht an seine Verteidigung des Sokrates.

Die Verteidigung des Sokrates hatte Lysias gegen einen athenischen Sophisten gerichtet, Polykrates, und dessen Anklagerede ging den Platon ganz nahe an. War sie doch in Wahrheit ein wuchtiger Angriff des Demokraten auf seinen Gorgias, der solche Gegenschrift hervorrufen mußte. Es kann kein verächtliches Buch gewesen sein, und manche Hiebe trafen. War es nicht ganz richtig, wenn Polykrates zwischen den Staatsmännern, die Platon verworfen hatte, und den Sokratesschülern Alkibiades und Kritias eine Parallele zog, und sie nach ihrem Erfolge wertete? Auch hatte er sich über manche Äußerung des Sokrates unterrichtet, z. B. seine Kritik der Beamtenstellung durchs Los, die sich gut als antidemokratisch ausdeuten ließ; auch eine Flüchtigkeit Platons hatte sich Polykrates nicht entgehen lassen[1]) Unleugbar war die schon durch den Gorgias gefährdete Stellung Platons in der demokratischen Heimat nun noch schwieriger geworden; wir werden sehen, daß er klug genug war, durch eine geschickte Wendung einzulenken, und daß er auch gewinnende Töne anzuschlagen wußte.

Polykrates hatte auch Sokratesschüler angeregt, für ihren Meister einzutreten. Es waren zwei Athener, zu denen Platon niemals näher gestanden hat, obgleich sie dem Sokrates bis zum letzten Tage treu geblieben waren. Der eine war Aischines aus Sphettos, ein armer Mann, der sich mit Lehre und Schriftstellerei durchzuschlagen versuchte. Wir werden dem Lysias die schmählichen Dinge nicht glauben, die er ihm in einer erhaltenen Rede nachsagt, aber soviel bleibt, daß es dem Aischines kümmerlich ging, und daß er gesellschaftlich heruntergekommen war. Anspruch auf Philosophie hat er nie gemacht, aber bald nach Platon sokratische Dialoge verfaßt, die durch ihre schlichte gebildete Sprache wirklich höchst gefällig gewesen sein müssen. Seinen Alkibiades übersehen wir leidlich; er lieferte eine vornehme Widerlegung des Polykrates, denn er zeigte, wie Sokrates den übermütigen und hoffärtigen Jüngling so tief demütigte, daß er in Tränen ausbrach. Sokrates aber führte aus, daß er diesen Erfolg keiner bosonderen Kunst verdankte, sondern der „göttlichen Begabung“ allein, die ihm zuteil geworden war. Das hatte Sokrates auch bei Platon gesagt (Apol. 33c); er kann es

[1]) Vgl. oben S. 221.

wirklich gesagt haben. Hier diente es dazu, ihn von allen Weisheitslehrern scharf zu unterscheiden, mit denen Polykrates ihn zusammengeworfen hatte. Dem Verfasser des Gorgias konnte diese Nachahmung doch nicht angenehm sein; schon der Sokrates des Kriton war ein anderer, wenn er nur dem vom Verstande anerkannten zureichenden Grunde sich unbedingt unterwarf. Auch daß Aischines das Lob des Themistokles sang, war ihm ein unwillkommener Ton. In anderen Schriften hatte Aischines sich die allergrößten Freiheiten mit der geschichtlichen Wahrheit erlaubt, von Miltiades unmögliche Dinge erzählt, einen reichen Kallias dem armen Aristeides gegenübergestellt, der gar nicht arm gewesen war, und Aspasia nicht nur als geistreiche Hetäre dargestellt, sondern mit dem sokratischen Kreise, wohl gar mit Sokrates in Verbindung gebracht. Er ließ Xenophon (der damals in spartanischen Diensten stand, vielleicht schon aus Athen verbannt war) mit seiner Frau bei ihr vorkehren, was dieser schwerlich getan haben würde, gesetzt er hätte eine Frau gehabt oder auch nur haben können, als Aspasia einen Salon halten konnte, den sie auch schwerlich gehalten hat[1]). Solche Erfindungen verschmähte Platon; aber der Dialog des Aischines mit seinem Stoffreichtum hatte großen Beifall gefunden; Xenophon hat sich noch viel später für die Aufmerksamkeit bedankt, die er in seiner Erwähnung fand. Für ihn war Aischines überhaupt ein Anreger[2]).

Sehr viel tiefer war Platons Antipathie gegen seinen Mitschüler Antisthenes, und sie ward mit Gleichem erwidert. Stark wirkte dabei auf beiden Seiten der gesellschaftliche Abstand. Antisthenes war Plebejer der Abkunft nach, aber auch im Wesen und in den Neigungen. Er gilt für den Vater der kynischen Schule, aber man darf auf ihn weder den Hundenamen noch

[1]) Die Komödie hatte ihr vorgeworfen, dem Perikles freie Frauen zugeführt zu haben; da war der Salon, den sie halten sollte, etwas ganz anderes gewesen.

[2]) Es kann sehr wohl sein, daß es in den Dialogen des Aischines noch mehr Berührungen mit denen Platons gab. Der allerdings sehr unzuverlässige Epikureer Idomeneus hat behauptet, Sokrates hätte zu Aischines im Gefängnis die Rede gehalten, die Platon auf Kriton übertragen hätte. Bot ihm etwa eine Äußerung des Aischines oder auch eines anderen Sokratikers Zeugnis über diesen einen Anhalt? Eukleides hat einen Dialog Aischines geschrieben.

die Tracht, Ranzen und Stab, noch das Herumtreiben auf den Gassen von seinem Schüler Diogenes übertragen, der ihn eine Trompete nannte, die, so laut sie tönt, ihr eigenes Signal nicht vernimmt. Eine philosophische Schule hat er nicht gegründet; es wird nicht gelingen, ihm einen einzigen irgendwie bedeutenden Gedanken beizulegen, und der Versuch, am Ende sowohl Xenophon wie Platon von ihm abhängig zu machen, ist nur dazu gut, gegen die ersten Hypothesen mißtrauisch zu machen, die zu so grotesken Übertreibungen führten. Seine Bedeutung ist vielmehr, daß in ihm die Sokratik sowohl in die Sophistik wie in die Rhetorik übergeht, wie denn im Leben diese Dinge, die wir begrifflich zu scheiden pflegen, in eins zusammenflossen. Reine Wissenschaft hat eben nur Platon herausgehoben.

Antisthenes, so arm er später war[1]), hat zuerst die Mittel gehabt, bei Gorgias zu studieren; er war mehr als ein Jahrzehnt älter als Platon. Wir hören, daß er den Stil des Gorgias noch öfter angewandt hat; eine dieser Schriften hieß die Wahrheit, wie die des Protagoras. Als er sich dann dem Sokrates mit Hingebung anschloß, hielt er doch die Beziehungen zu den vornehmen Sophisten aufrecht, und nach dem Tode des Sokrates ist er wie Aischines als Lehrer aufgetreten und ist das geblieben. Rhetorik lehrte er; die einzigen Schriften, die wir haben, sind rhetorisch, sehr unbedeutende Stilübungen. Mehr noch hören wir über seine Homererklärung, vornehmlich Düfteleien über einzelne Wörter. Die Form des Debattierens, die er mit starker Rücksichtslosigkeit handhabte (wenigstens will ihn Xenophon dadurch charakterisieren), ist nicht bloß sokratisch; Platon redet immer von den Antilogikern, den Leuten der Gegenreden, Isokrates nennt alle Philosophen die Streitredner: mit ihnen hat Antisthenes mindestens starke Verwandtschaft. Was er inhaltlich von Sokrates nahm, war der Glaube, daß der Mensch die Tugend als einziges Gut zu suchen hätte, die Tugend moralisch genommen, sonst wäre es nichts Besonderes gewesen, und daß sie dem Menschen erreichbar wäre durch den eigenen Willen; auf diesen kam es ihm an, nicht auf das Wissen. An diese Autarkie hat Diogenes mit seinem Kynismus angeknüpft, und die Bedürf-

[1]) Xenophon überträgt das nach seiner Weise auf die Jugend des Antisthenes.

nislosigkeit, den Kampf gegen alles, was als entbehrlich zugleich Luxus schien, wird Antisthenes auch geführt haben, wohl auch mit Angriffen auf die Torheit und Verderbtheit des menschlichen Lebens. Was er verlangte, war Tätigkeit, Arbeit und Mühe. Daher war Herakles sein Vorbild, und eine Prosadichtung von dem Besuche dieses Helden in der Höhle des weisen Chiron war sein erfolgreichstes Werk; ob Dialog oder Erzählung, in der ja wie im Epos direkte Reden überwiegen konnten, kann niemand sagen. Herakles ist daher der Schutzheilige der Kyniker geworden. Der nahm freilich auch die Lebensgenüsse mit, wo sie zu haben waren; auch von Antisthenes gibt es Aussprüche in diesem Sinne (bei Xenophon), und daneben sagt er, er möchte die Aphrodite (die Lust) am liebsten totschießen. Es ist sehr gefährlich, auf solche einzelnen Schlagworte Lehrsätze zu gründen. Das gleiche gilt von dem Bekenntnis, es gäbe in Wahrheit nur einen Gott, das nur ausspricht, was sehr viele als selbstverständlich behandelten. Es käme allein darauf an, zu wissen, was er unter Gott verstand. Ein zweites berühmteres Werk hieß nach dem Perser Kyros, der wohl auch ein Vertreter von Müh' und Arbeit war, die sich in der Herrschaft über Asien lohnte. Sicherlich hat Xenophon in seinem Kyrosroman sich daran gebildet; wir können das nicht verfolgen, aber wahrscheinlich ist der Schluß, daß dieser Individualismus für die Masse, die es zur Tugend nicht bringt, das Heil in der Dienstbarkeit unter einem tugendhaften starken Willen fand, denn der Kynismus hat diesen Gedanken festgehalten. Der ihn besonders verfocht, Onesikritos, hatte allerdings unter Alexander als Offizier gedient, also einen wahren König gesehen. Xenophon, der als Soldat die realen Mächte des Lebens besser zu würdigen wußte als Antisthenes, hat in einem militärischen aufgeklärten Despotismus das Heil gesehen, und die Übermacht des Großkönigs war gerade damals so unleugbar, daß die Anschauung weit verbreitet war, wenn man sie zu Hause auch nicht aussprach. Dem Großkönig dienten Hellenen in allen Stellungen, und hellenische Söldner bildeten den Kern seiner Heere.

Nur auf einem Gebiete können wir von wirklich philosophischem Denken bei Antisthenes reden, das ist die Logik. Zwar ist nicht recht einzusehen, wie sich das mit seiner praktischen Moral vertrug; die Kyniker haben sich auf solche Spitz-

findigkeiten gar nicht eingelassen, aber er war eben kein Kyniker, sondern ein Schüler des Gorgias. Er blieb auch in den Netzen der Sophistik hängen und geriet daher in den schärfsten Gegensatz zu Platon, der, wenn er ihn nicht überhaupt erst veranlaßte, über logische Dinge zu schreiben, so doch sein eingehendstes Werk hervorgerufen hat. Die Behauptung, von der er nicht abzubringen war, daß es nur identische Urteile gäbe, war alt und verbreitet. Eigentümlich aber bildete er sie in der Weise fort, daß sich demnach über das Wesen der Dinge nichts aussagen ließe, aber nur über das Wesen der einfachen ersten Dinge, die so in der komplizierten Welt der Erscheinungen stecken wie die Buchstaben in der Rede; die Zusammensetzungen aber lassen sich in sie auflösen, wie die Wörter in Silben, die Silben in Buchstaben. Wir wissen ja viel zu wenig, um auch nur zu entscheiden, ob Antisthenes diese Grundsätze zu einem wirklichen System ausgebaut hat; dies aber mußte hier erwähnt werden, weil sich daraus sein Widerwille gegen Platons Ideen leicht erklärt, die ihm wie alles nur Intelligible eitel Wind zu sein schienen, und weil Platon sich später auf diese Sätze einläßt, zuerst mit ruhigem Ernste, später, gereizt durch die gehässigen Angriffe, mit Verachtung.

Auch im Bilde des Sokrates, das sie entwarfen, mußte der Gegensatz zwischen den beiden Schülern hervortreten. Denn auch Antisthenes hat sokratische Dialoge geschrieben, wenn sie auch nicht die Hauptmasse seiner Schriftstellerei bildeten. Ihr Stil wird gelobt, aber sie sind so gut wie ganz verschollen. Man glaubt gern, daß hier Sokrates nicht bloß wie bei Platon in vornehmer Gesellschaft auftrat, und wir würden ihn gern auch unter den Handwerkern sehen, wo er sich nicht minder zu Hause fühlte als am Tische Agathons. Was wir hören, Skandalgeschichten von Alkibiades und die allgemeine Angabe, daß ein heftiger Angriff auf alle athenischen Staatsmänner in einem der Dialoge stand[1]), läßt auf Verteidigung gegen Polykrates schließen, die zwar nach der einen Seite dem Gorgias Platons entsprach, gegen den Polykrates geschrieben hatte, aber in der Beurteilung des

[1]) Im Politikos, der aber in dem Schriftenverzeichnis nicht nachweisbar ist, Athen. 220d. Man wird weniger an Platons Gorgias denken als an die ähnliche Kritik, die Theopompos in seinen philippischen Geschichten als Exkurs gab, denn dieser war ein Verehrer des Antisthenes.

Alkibiades den schärfsten Gegensatz zeigte. Dessen Preisgabe konnte allerdings gut zur Verteidigung des Sokrates gewandt werden. Ohne Zweifel stecken Nachklänge der antisthenischen Sokratik in den Schriften Xenophons.

Es hat lange gedauert, bis die zur Zeit des Rationalismus aufgekommene, z. B. Wieland beherrschende Vorstellung überwunden ward, daß der echte Sokrates bei Xenophon zu finden wäre; aber jetzt ist das erledigt, schon dadurch, daß an den Tag gekommen ist, wie spät Xenophon seine Erinnerungen geschrieben hat, erst als Platons Hauptwerke alle geschrieben waren, in Abhängigkeit von diesen und noch mehr von Aischines und Antisthenes. Denn Xenophon hatte den Sokrates nur in wenigen Jahren seiner Jugend gekannt, war dann Soldat geworden und hat die Heimat nicht wiedergesehen. Er hat die entscheidenden Tage der Verurteilung und des Todes nicht miterlebt; darin allein liegt schon, daß er das Beste überhaupt nicht ahnte. So kommt nur eine kleine Schrift in Betracht, die jetzt den Anfang der ungefügen Masse seiner Erinnerungen bildet, verfaßt als Gegenschrift gegen Polykrates, also wohl schon während Platons Reise, in ehrlicher Entrüstung darüber, daß der fromme und unsträfliche Mann den Verleumdern erlegen war. Dies Zeugnis des ganz unphilosophischen, beschränkten, aber kreuzbraven Soldaten ist für uns wertvoll; Platon hatte keine Veranlassung, es besonders zu beachten.

Schönredner und Theoretiker der Rhetorik gab es noch mehr, einen Likymnios, der zugleich die moderne Lyrik pflegte, Alkidamas, der einen größeren Stoffreichtum als die meisten anstrebte; aber alle überragte Isokrates, der während Platons Abwesenheit eine Schule aufgetan und ein Programm veröffentlicht hatte, das diesem mit Recht etwas Besonderes zu versprechen schien. Früher mochte er auf den einige Jahre älteren Landsmann kaum aufmerksam geworden sein, den der Verlust seines Vermögens gezwungen hatte, nach einer Lehrzeit bei Gorgias das Handwerk des Lysias zu ergreifen, bei dem er aber keine Seide spann. Wenn er jetzt sich auf die Lehre der Redekunst warf, so faßte er diese sehr viel tiefer, als es die Früheren getan hatten, gegen die er lebhaft polemisierte. Bilden wollte er für die Praxis des Lebens, die politischen Reden, wie er sagte, und er erklärte nachdrücklich, Gerechtigkeit nicht lehren zu wollen, weil sie

nicht lehrbar wäre, aber er wollte doch in der Richtung wirken. Was er lehren wollte, war das Wissen um die „Formen", Ideen, aus denen alle Rede besteht, und, was schwerer wäre, ihre Anwendung in jedem bestimmten Falle; auch versprach er Musterstücke, von denen aber noch keines erschienen war, denn seine eigenen Gerichtsreden verleugnete er, obwohl sie es durchaus nicht verdienen. Endlich nannte er seine Tätigkeit Philosophie. Da war gewiß manches anders, als Platon für richtig hielt, mehr noch klang ähnlicher, als es war; aber der Unterschied von dem herkömmlichen Lehrbetriebe bei Gorgias oder Alkidamas oder Antisthenes war unverkennbar, ebenso, daß aus dem starken Selbstgefühl ein starkes Talent sprach.

In die Reihe dieser Lehrer mußte Platon eintreten; es half nichts; er mußte sich dem aussetzen, unter die Sophisten gerechnet zu werden, so sehr er sich bewußt war, nichts mit ihnen gemein zu haben. Darüber konnte er sich nicht täuschen. Er hatte doch auch als Schriftsteller gewirkt und wollte das weiter tun, und er fühlte in sich die Kraft, es mit allen aufnehmen zu können, auch auf ihrem Felde. Diesem Anreize gab er nach und schrieb eine Rede, wie es manche gab, eine politische Rede in der Form einer Grabrede auf die Gefallenen. Die schöne Einrichtung der Demokratie, daß ein vom Rate erwählter Vertrauensmann bei dem Totenfeste, wenn gefallene Bürger auf dem Ehrenfriedhof beizusetzen waren, eine Ansprache an das Volk hielt[1]), war von Gorgias zu einer allgemeinen Erbauungsrede gemacht; Thukydides hatte danach und im Anschlusse an eine wirkliche Rede des Perikles seinen Epitaphios gestaltet, in dem der Ruhm des athenischen demokratischen Wesens seinen edelsten und wahrsten Ausdruck gefunden hat. Nachahmungen werden zahlreich gewesen sein. Nun wird es 386, nach dem Abschlusse des Königsfriedens, kaum ein wirkliches Fest gegeben haben, und von Ruhm war wahrhaftig nichts vorhanden. Aber die Anknüpfung war gegeben und damit die Gelegenheit, über die allgemeine Politik zu sprechen; war es doch Sitte, aller derer zu gedenken, die auf dem Friedhofe lagen, also der ganzen vater-

[1]) Ich habe die Entstehung dieser Sitte in der Einleitung zur Übersetzung von Euripides' Hiketiden behandelt, die ich „der Mütter Bittgang" nenne.

ländischen Geschichte. Platon aber konnte so wieder die Fühlung mit seinem Volke nehmen, die er durch den Gorgias verscherzt hatte.

So ist die Leichenrede entstanden, die in seinem Dialoge Menexenos steht. Sie datiert sich selbst, und die Zufriedenheit mit dem Zustande, den der Königsfrieden garantierte, die Verurteilung der kriegerischen Politik, die Verherrlichung der Amnestie und die versöhnliche Stimmung gegenüber den Dreißig, alles stimmt zu Platons bekannter Überzeugung. Es ist in der Tat geistreich. Das sind auch einzelne Wendungen in dem Berichte über die Taten der Vorfahren, der daneben viele Gemeinplätze enthalten mußte; kein Wunder, daß neben wenigen für uns wertvollen Einzelzügen auch Ungenauigkeiten und Legenden unterlaufen; Platon hat keine geschichtlichen Studien gemacht und auch später in den Gesetzen ganz ähnlich erzählt. Auffallend kühl und konventionell sind die Mahnungen des Schlusses an die Hinterbliebenen; Thukydides hat da weit ergreifendere Töne gefunden. Er hatte das alles erlebt; Platon redet von Schemen zu Schemen, redet über Verhältnisse, die ihm persönlich fremd geblieben waren, und darf seine Ethik und Psychologie nicht einmischen. Da ist es verzeihlich.

Das Auffälligste ist, wie er sich aus der Affäre zieht, als er das unvermeidliche Lob der Demokratie singen muß. Daß er sein Heimatland liebt, glauben wir gern und freuen uns, wie glücklich die Wendung ist, die er für die Autochthonie der Athener findet. „Überall sonst ist das Land den Bewohnern nur eine Stiefmutter (weil sie von Einwanderern stammen): die hier liegen, liegen da wo sie hingehören, bei der Mutter, die sie gebar, erzog und bei sich aufnahm.“ Dazu stimmt, daß die attische Erde zuerst den Menschen, die sie hervorgehen ließ, auch die Speise hat wachsen lassen, das Brotkorn, das sie nährt, wie eine menschliche Mutter, oder vielmehr, man muß es umkehren, „das Weib hat Gebären und Nähren der Erde nachgetan, nicht die Erde dem Weibe“ 238a. Diese Wahrheit, der tiefe Sinn des Mutterkultes, steht dem Platon wohl an. Aber konnte er es verantworten über die Verfassung zu sagen „wir alle als Brüder von einer Mutter geboren wollen nicht Herr noch Knecht von einander sein, sondern die Geburtsgleichheit nach der Natur zwingt uns die Rechtsgleichheit nach dem Ge-

setze zu fordern, keinen Vorzug anzuerkennen als den der Tüchtigkeit und Einsicht"? Konnte er sagen „bei uns herrscht seit der Urzeit dieselbe Verfassung" und diese Verfassung gar Aristokratie nennen? Er liefert einen Beweis. Könige hat es immer gegeben, gibt es noch: da haben wir die Einheit. Bestellt werden die Beamten ausschließlich danach, „wer tüchtig und klug und der beste zu sein scheint," so ist es eine „Aristokratie, die von der Menge gebilligt wird, also kann man sie auch, wie es meist geschieht, Demokratie nennen". Die Tatsachen sind unbestreitbar; die Schlüsse klingen einleuchtend, und wenn sie verblüffend sind, wird der athenische Leser sich freuen, wie geschickt sich der Aristokrat zu helfen gewußt hat; diesem Leser liegt an der Wahrheit viel weniger als an dem rhetorischen Kniff. Dem Platon liegt auch an diesem Erfolge, aber mehr liegt ihm an der Wahrheit; ihm wäre ein Staat schon recht, in dem ohne sonstige Anforderungen der Beste und Klügste zu befehlen hätte, also die Geburtsgleichheit auch Rechtsgleichheit im Prinzip gewährte. Nur müßte es der Beste und Klügste wirklich sein, nicht bloß der dafür gehalten wird. Diesen Unterschied sind wir so freundlich in der Festrede zum Ruhme der Vaterstadt zu überhören. Wenn wir genau zusehen, kann Platon seine Worte verantworten.

Gelungen mag ihm das Kunststück geschienen haben; er durfte sich sagen, ich könnte es mit den Rhetoren aufnehmen. Aber ganz offen in ihre Reihen zu treten konnte er sich doch nicht entschließen, nicht nur weil er immer sokratische Reden geschrieben hatte, sondern auch weil er aussprechen mußte, daß für ihn diese Rhetorik nichts Ernsthaftes war. Daher hat er sie mit einem kleinen Dialoge umrahmt, in dem Sokrates die Rede hält, aber als eine, die er eben bei Aspasia, seiner Lehrerin in der Rhetorik, mühselig auswendig gelernt hat. Dabei setzt er den Wert der Lobrede selbst herunter, „ja, wenn's vor Spartanern wäre; Athener vor Athenern loben ist eine Kleinigkeit". Als Sokrates fertig ist, zollt ihm sein Unterredner Beifall, gibt aber zu verstehen, daß er seinen Trug durchschaut; Aspasias Verfasserschaft ist nur vorgetäuscht. Sokrates bestreitet es, aber lahm genug, und stellt ähnliche Reden in Aussicht.

Dieser Dialog macht den Leser zunächst ganz verwirrt. Nun soll Sokrates eine Rede halten dreizehn Jahre nach seinem

Tode, und Aspasia soll ihm geholfen haben, die zugleich für die Lehrerin des Perikles gilt, der vor dreiundvierzig Jahren verstorben ist. Der Widersinn ist so toll, daß ihn niemand übersehen konnte. Daß Sokrates kein Rhetor war, stand fest, und der Gorgias hatte es vor kurzem erst recht eingeschärft; da mußte eine andere Person vorgeschoben werden, insoweit ist Aspasias Einführung berechtigt. Begreiflich auch, daß der Verfasser des Gorgias es irgendwie bemänteln mußte, wenn er ein Thema behandelte, in dem der wirkliche Gorgias geglänzt hatte, und wenn er seinen Eingang mit dessen Antithesen und Reimen verzierte. Aber den tollen Verstoß gegen die chronologische Möglichkeit rechtfertigt das nicht. Den rechtfertigt nichts; eine Rede, die den Königsfrieden erwähnt, konnte eben dem Sokrates nicht in den Mund gelegt werden. Aber in ihr ist auch keine Spur von Sokrates; wenn sie ohne den Gedanken an diesen Redner verfaßt war und später doch in den sokratischen Dialog gepreßt werden sollte, ging es nicht ohne ein Gewaltmittel. Da ließ Platon den Sokrates seinen Zuhörer mystifizieren, wie er seine Leser mystifizierte. Jener durchschaut es; mögen sie es auch durchschauen. Die Aspasia aber bot ihm Aischines; Aischines war auch in der Nichtachtung der historischen Möglichkeit vorangegangen. Der Platon, der sich zu den Künsten der Rhetoren herabließ, erlaubte sich auch die Freiheiten des Aischines. Dies eine Mal; Sokrates hat keine weiteren Reden von Aspasia mitgebracht.

Wir wissen nicht, welche Aufnahme diese Schrift gefunden hat, die, so Geistreiches und Witziges darin steht, doch etwas Zwiespältiges und daher Unbefriedigendes behält, für uns aus doppeltem Grunde, weil zu wenig von dem Platon darinsteckt, den wir lieben, und weil sie die Vergleichung mit Thukydides herausfordert, die sie nicht verträgt. Den späteren Rhetoren ist sie immer noch zu platonisch gewesen. Für den Biographen ist sie dagegen unschätzbar, denn sie datiert sich selbst genau und ist dem Moment mit einer Weltklugheit angepaßt, die Platon selten bewährt hat. Die Erfahrungen der Reise haben ihn gereift; er muß Wasser in den Feuertrank des Gorgias gießen, denn er will in der Heimat wirken. Ob dies Auftreten dazu geholfen hat, fragen wir vergebens, aber gehindert hat ihn niemand: er konnte seine Lehrtätigkeit beginnen.

10. Schulgründung.

Wir hören, daß Platon zuerst in dem Gymnasion der Akademie gelehrt hat, also wie Sokrates sich mit denen, die ihn hören wolllten, an dem öffentlichen Orte zusammenfand. Man kann sich nicht vorstellen, daß er sich in sokratischer Weise an jedermann wandte, denn was er geben wollte, war ein wirklicher Unterricht. Andererseits ist nicht zu raten, wie er Schüler fand. Gefunden hat er sie bald, denn er hat eine Genossenschaft gegründet, wie er sie bei den Pythagoreern kennen gelernt hatte, und hat für diese ein kleines Grundstück in der Nähe des Gymnasions gekauft, das denselben Namen wie dieses erhielt, weil er eigentlich die ganze Gemarkung bezeichnete, vermutlich noch von der vorhellenischen Zeit her[1]). Durch Platon hat dieser uns etymologisch unverständliche Name Akademie einen neuen Inhalt erhalten, eben den der wissenschaftlichen strengen Forschung, die in Platons Schule eine Dauer gewährende äußere Form fand; aber auch an Ort und Stelle war der Flurname, natürlich dank der platonischen Schule, nicht vergessen, als Athen wieder von Menschen besucht ward, die nach den Spuren seiner alten Größe suchten. Platons Name war vergessen, lebte nun durch literarische Überlieferung wieder auf, und die Fremdenführer zeigten

---

[1]) Die Athener ändern den Namen, um in dem Worte Akademeia einen alten griechischen Besitzer finden zu können, denn so pflegten ihre Fluren zu einem eigentlich adjektivischen Namen zu kommen. Aber das ist Willkür. Attika ist voll von vorgriechischen Ortsnamen. Die Dauer des leicht entstellten Flurnamens im Munde der Bauern bezeugt L. Roß, Erinner. aus Griechenland 241, ein zuverlässiger Zeuge. Einen andern dürfte man in solchen Dingen nicht trauen. Als 529 n. Chr. Justinian das Grundstück bei der Schließung der Schule konfiszierte, brachte es nur einen Ertrag von drei Goldstücken (Damaskios bei Photios bibl. 346a); es wird als Gartenland verpachtet gewesen sein. Einen Rückschluß auf den Wert zu Platons Zeit gestattet das nicht.

seine Schule wie die des Sokrates und auch das Gefängnis des Sokrates an beliebig gewählten Orten, das Gefängnis in einer Grabkammer. Der Boden der Akademie, auch der des Gymnasions ist noch nicht untersucht; es ist wenig Aussicht dazu, auch die Hoffnung auf reichere Funde sehr gering, und doch muß man darauf drängen. Platons Grundstück kann nicht fern von dem Hügel gelegen haben, nach dem das Heimatsdorf des Sophokles hieß, dessen anmutige Schilderung uns den landschaftlichen Reiz des heiligen Haines, der den Hügel bedeckte, der Gärten, der mit Oliven bestandenen Äcker, der Üppigkeit schildern, welche das Wasser des Flüßchens Kephisos durch zahlreiche Kanäle verteilt in den Fluren erweckte. Jetzt liegt der Hügel nackt und bloß im Bereiche des Hauptbahnhofes von Athen. Der Gegensatz ist schneidend.

Ob Platon auf seinem Grundstücke wohnte, namentlich dauernd wohnte, ist fraglich; an einem seiner Nachfolger wird es als etwas Besonderes hervorgehoben[1]), war also vorher nicht Sitte, auch wohl nachher nicht, als Attalos den Garten und die Räume für den Unterricht ausbaute[2]). Dennoch schließe ich daraus, daß Platon nach dem Testament kein Haus hatte, auf sein Wohnen auf dem Grunde, der nicht sein Privateigentum war. Man kann ihn doch in keinem Mietshause denken. Die ganze Gegend ward schon durch Philippos V. am Ende des 3. Jahrhunderts verwüstet, und wohl schon damals wird der Platz unbewohnbar geworden sein, sicher nach der Eroberung Athens durch Sulla, als der Student Cicero andächtig über die heiligen Stätten schritt[3]). Aber im Besitze der Schule ist das Grundstück geblieben, bis Justinian 529 die Schule Platons zerstörte: Kirche und Staat wollten freie Wissenschaft nicht mehr dulden. Man sieht hierin, daß die Schule eine juristische Person war; ihr gehörte der Besitz, nicht dem Platon und seinen Erben; daher kommt nichts davon in Platons Testamente vor. Gemäß dem attischen Rechte war die Genossenschaft formell ein Kultverein, so daß man sagen kann, Besitzer war die Gottheit, deren Kult die Genossen vereinte,

[1]) So erzählt Antigonos von Karystos, ein Augenzeuge bei Diogenes IV 19 im Leben des Polemon.

[2]) Das geschah für Lakydes, Diogenes IV 60; es ist deutlich, daß er in dem Garten nur Schule hielt, nicht wohnte.

[3]) *De fin.* V 1, 2.

hier die Musen, so daß man von einem Museion reden könnte, wie an anderen Orten geschah, wie auch die bedeutendste Nachbildung der Akademie in Alexandreia genannt ward. Die Göttinnen hatten natürlich ihre Altäre, einen regelmäßigen Opferdienst, und ihnen ward das jährliche Schulfest gefeiert. Apollon, der Führer der Musen, trat von selbst hinzu; es scheint, daß man dessen Geburtstag, den siebenten Thargelion (erstes Mondviertel des zweiten Monats nach Frühlingsanfang), zugleich als Gedenktag Platons beging, vielleicht gleich nach dessen Tode, und den Tag vorher dem Sokrates weihte[1]). Später ist auch dem Eros mindestens in Liedern gehuldigt worden[2]), wohl nicht minder im Anschluß an Platons Symposion als zum echt hellenischen Ausdruck für den Bund, der die Seelen der Schulgenossen in Arbeit und Leben vereinte.

Geschriebene Statuten gab es nicht[3]), die Leitung lag in den Händen des Obmannes, zunächst also des Stifters; aber die „Älteren" werden je nach dem Gewichte der Personen ihren Einfluß geltend gemacht haben. An der Wahl des Obmannes beteiligten sich alle „Jünglinge", wie der Ausdruck für die Genossen lautet. Es gab natürlich für die Aufrechthaltung der Ordnung und die laufenden Geschäfte, die das gemeinsame Leben mit sich brachte, Ämter verschiedener Art und Würde; das einzelne entgeht uns. Auch die Vermögensverwaltung gehört dazu. Schwerlich besaß Platon bei seiner Heimkehr die Mittel, das Grundstück zu erwerben; nachher ist wenigstens sein Besitz

[1]) Darauf deutet, daß diese Tage als ihre Geburtstage angegeben werden, und mit Apollon hat schon Speusippos seinen Oheim verbunden. Die Neuplatoniker begingen das Fest als Platons Geburtstag, Porphyrios bei Eusebios, Pr. ev. X. 464. Verweisen darf ich auf meine Behandlung dieser Dinge Antigon. Karyst. Exkurs 2.

[2]) Wir besitzen Reste eines Hymnus auf diesen Gott von dem Dichter Antagoras, der sich am Anfang des 3. Jahrhunderts zur Akademie hielt.

[3]) Wohl aber mußte eine geschriebene Schulordnung bestehen, und für die Symposien fordert das Platon in den Gesetzen 671 c, hatte also die Forderung erfüllt. Natürlich konnte jedes Schulhaupt an den Ordnungen ändern, und so sind erst die Trinkgesetze des Xenokrates nach Alexandreia gekommen. Dabei ergab sich das Spaßhafte, daß dies Schriftstück des tugendsamsten aller Philosophen neben die Trinkordnung in der Bibliothek zu liegen kam, die die Hetäre Gnathaina für die Zechereien in ihrem Hause erlassen hatte, Athen. 585 b.

bescheiden, und sicher konnte die Schule nur durch Beiträge der Genossen bestehen, die ja auch ihre Mahlzeit dort einnahmen. Inwieweit es da rechtlich bindende Verpflichtungen gab, oder der Grundsatz der Pythagoreer genügte, Freundesgut ist Gemeingut, entzieht sich unserer Kenntnis. Außer den nötigen Baulichkeiten, die sofort errichtet werden mußten, brauchte man doch mancherlei, mathematische Modelle und Instrumente, Karten und vor allen Dingen Bücher. Mit der Zeit hat sich der Betrieb so erweitert, daß die Schriften Platons in der Schule hergestellt und von da vertrieben wurden. Wir wissen es von denen Platons; da ist es auch von denen der Genossen glaublich. Ein Werk wie die Gesetze rasch in das Publikum zu bringen, war nichts Geringes.

Die Genossenschaft schloß sich keineswegs ängstlich ab, hatte wohl einen weiteren Kreis von Anhängern., die ohne beizutreten mancherlei mitmachten und unterstützten. Selbst bei den eigentlichen Schulübungen konnte ein Fremder anwesend sein, und noch im Alter hat Platon Vorlesungen vor einem weiten Hörerkreis gehalten. Auch zu den bescheidenen Mahlen ergingen Einladungen, und Männer wie der vornehme Staatsmann Timotheos und der tüchtige Feldherr Chabrias haben an Platons Tische gesessen.

Es sind nicht in unserem Sinne Studenten, die sich um und unter Platon vereinigen; es ist auch kein Kloster, das sie von der Welt abschlösse; in den späteren Zeiten ihres fast tausendjährigen Lebens hat diese Akademie Zeiten gesehen, wo das eine oder das andere so ziemlich zutraf. Unter Platon sind reife, schon bewährte Gelehrte eingetreten wie Eudoxos von Knidos, ist Aristoteles als junger Student aufgenommen, hat dann aber zwanzig Jahre ausgehalten. Ein Mann mit einer so unbegrenzten Fähigkeit und Neigung, Wissensstoff aufzunehmen und dabei alles andere als weltflüchtig hat sich natürlich nicht in die Schule eingesponnen, sondern die verschiedensten Anregungen aufgesucht, die sich in der großen Stadt boten. So werden wir die Schulgenossen auch bei den Aufführungen in den Theatern und den Vorträgen berühmter Redner anwesend denken, und Platon selbst hat bis auf die letzten Jahre schwerlich den Weg in die Stadt gemieden, der durch die schönste Vorstadt führte, umrahmt von den stolzen Denkmalen des öffentlichen Friedhofes. Aber

die Stille des Schulgartens zwischen Ölpflanzungen und Villen, im Hintergrunde der Hügel, aus dessen Büschen im Frühjahr der Nachtigallenschlag herübertönte, war ihm und den Seinen ein anheimelnder gesunder Wohnplatz. Dicht nebenan nahm sie alltäglich auf Stunden das Gymnasion auf, denn die körperliche Übung hat er immer als notwendige Ergänzung der geistigen Arbeit gefordert, also auch geübt. Bei diesen Spielen hat die Jugend ihr Recht gefunden, und es wird auch in den Mauern des Schulgartens an Neckereien und hellem Lachen nicht gefehlt haben; noch hatte doch der Meister selbst das Lachen nicht verlernt. Aber manche Nacht hat er auch mit den Seinen die Planeten an dem hellen Himmel Attikas beobachtet, und in der heiligen Stille vernahmen ihre Seelen die ewige Harmonie der Sphären. Öfter noch wird in seiner stillen Zelle die Lampe freundlich gebrannt haben, wenn es in dem Herzen stille ward, das sich selber kannte: dann schrieb er seine Dialoge, und auch aus diesen erklingt der rein gestimmten Seele in weihevoller Stille dieselbe Harmonie.

Das hat sich alles erst allmählich herausgebildet, und das brennende Verlangen, in das Werden einen Blick zu tun, bleibt unbefriedigt. Wir können nicht ermessen, wie lange es von der Heimkehr Platons bis zur Schulgründung gedauert hat, nur daß es nicht lange war, können auch nicht einen der ältesten Schüler nennen. Da hat Isokrates besser für seinen Ruhm gesorgt, der die ganze Liste gibt[1]). Auch unter diesen Schülern hat Platon, soviel wir wissen, keinen gefunden, der das Gedächtnis an die Lehrzeit mit dem Ernste und den Genüssen der Arbeit erhalten hätte; es fehlt sogar an boshaftem Klatsch. So sind Platons eigene Schriften die einzigen Zeugnisse, aber sie versagen auch nicht ganz, und an ihrer Spitze steht der Dialog Menon, der die Brücke schlägt, rückwärts zum Gorgias und sogar weiter zurück zum Protagoras, vorwärts schon zu den Hauptschriften, in denen die neue Lehre vorgetragen wird, zum Phaidon und zum Staate. Man darf ihn als das Programm der Akademie bezeichnen. Er findet Ergänzung in dem Euthydemos, mit dem wieder der Kratylos nahe zusammenhängt, so daß diese drei

[1]) Antidosis 93.

Schriften zusammen gelesen und behandelt werden müssen; sie werden wohl nebeneinander ausgearbeitet und in rascher Folge veröffentlicht sein. Es ist nicht wunderbar, daß der Fluß der schriftstellerischen Produktion, in den Wanderjahren zurückgestaut, nun mit Macht hervorbrach.

Die Anknüpfung an den Gorgias wird schon durch den Thessaler Menon gegeben, mit dem sich Sokrates unterhält, einem Schüler des Gorgias, der als solcher sofort eingeführt wird, und den Platon wohl nur als solchen gewählt hat. Er war allerdings auch sonst ein bekannter Mann, nicht zu seinen Ehren. Denn er hatte zu den fünf Feldherren gehört, die das Söldnerheer des jüngeren Kyros gegen den Großkönig führten und nach der Schlacht von Kunaxa durch Verrat in die Hände der Perser gerieten. Die anderen fanden sofort den Tod, Menon mindestens zunächst nicht, und es haftet an ihm der kaum abweisbare Verdacht, seine Genossen verraten zu haben. Heimgekehrt ist er nicht; über seinen Ausgang wird Widersprechendes berichtet. Auf all das findet sich bei Platon keine Hindeutung, außer daß er Gastfreund des Perserkönigs ist, was er ererbt hatte, was ihm also die Anknüpfung mit dem feindlichen Lager gestattete. Er ist ein fürstlich reicher Magnat, wie es deren nur unter den Thessalern gab, jung, schön, anspruchsvoll. Mehr brauchen wir nicht; das Verhältnis zu Gorgias ist auch durch die Herkunft gegeben, da dieser in Larisa lebte, wo Menon zu Hause ist. Gorgias wird mit derselben Rücksicht behandelt wie früher. Wenn er nicht eben verstorben war, lebte er als hundertjähriger Greis in Larisa.

Auch die Anlage des Dialoges ist dieselbe wie im Gorgias. Es wird über die Zeit und den Ort, der auch hier ein Gymnasion sein wird, nicht geredet. Das Gespräch setzt ohne jede Vorbereitung ein, und auch das Thema wird sofort gestellt, hier allerdings bis zu Ende festgehalten; Abwechslung kommt dadurch herein, daß in zwei Episoden andere Unterredner zugezogen werden, so daß sich gewissermaßen fünf, aber sehr ungleiche, Akte ergeben. Das Thema ist die Lehrbarkeit der Tugend wie im Protagoras, auf den daher mancherlei zurückweist; natürlich berichtigt Platon die Aufstellungen seiner Jugendschrift und benutzt in betreff der Tapferkeit auch seinen Laches. Im Protagoras hatte die Untersuchung wirklich unbefriedigend geschlossen,

da die beiden Kämpfer ihre Stellung zu dem Probleme wechselten, und die Hauptsache war gewesen, daß Protagoras und die Sophisten überhaupt außerstande waren, die Tugend zu lehren, worauf sie doch Anspruch erhoben. Daß sie versagen, wird hier von allen Seiten als notorisch betrachtet. In der Tat war das Vertrauen in die Sophistik, seit Platon den Protagoras schrieb, gesunken; Berühmtheiten, wie sie dort auftraten, gab es nicht mehr, und was die Jugend in dem Unterrichte bei ihnen suchte, war vorwiegend Schulung des Verstandes, Gewandtheit im Denken und Reden, also was die Rhetorik am besten darbot. Selbst Antisthenes gab ja rhetorischen Unterricht. Geblieben ist und wird nur noch mit mehr Nachdruck als früher ausgeführt, daß die Staatsmänner, also erst recht die demokratischen Durchschnittsathener, wie brav sie sein mögen, außerstande sind, die Tugend zu lehren, die vorwiegend als politische Tüchtigkeit gefaßt wird. Nun ist Tugend aber Wissen. Diese alte sokratische These wird zwar nicht bewiesen, auch nicht als verbindlich betrachtet, aber doch kurz dargelegt und als Voraussetzung benutzt[1]). Wissen muß lehrbar sein; aber wenn es doch, wie es den Anschein hat, keine Lehrer der Tugend gibt, so stehen wir vor einem unlösbaren Widerspruch, und vielleicht ist die sokratische Definition der Tugend falsch.

Das ist das scheinbare Ergebnis. Über dieses darf Sokrates in dem Dialoge nicht hinauskommen, weil er nur zu suchen versteht und für sich ablehnt, Wissen zu besitzen. Aber Platon will ja Lehrer sein. Wie kann er das, wenn es nicht ein lehrbares wirkliches Wissen gibt, also die Tugend auch wirklich lehrbar ist, so daß die Streitfrage des Protagoras ihre positive Erledigung findet. Er besitzt nicht nur dieses Wissen, sondern, was wichtiger ist, er weiß den Weg zu ihm. Daraus erwächst ihm die Aufgabe, trotz der Form des sokratischen Dialoges diesen Weg zu weisen. Dem dienen zahlreiche methodische Winke und Proben, die dieser Sokrates doch zu geben weiß. Gleich zu Anfang wird eingeschärft, daß es unwissenschaftlich ist, über das Prädikat einer Sache (Lehrbarkeit der Tugend) zu disputieren,

[1]) Genügend kann diese Definition nicht sein, denn es fehlt ja das Objekt des Wissens. Ohne dieses zu bestimmen, würden wir Gefahr laufen, auf das leere Wissen des Wissens zu verfallen, das uns im Charmides schreckte.

bevor diese selbst definiert ist, und als sich später Sokrates doch darauf einläßt, tut er es nur so, daß die Definition (Tugend ist Wissen) hypothetisch als Voraussetzung genommen wird; dabei erläutert er diesen mathematischen Beweisgang, dessen sich Platon hinfort immer wieder bedienen wird. Es werden auch Proben von Definitionen (Gestalt, Farbe) gegeben und fremde kritisiert. Ähnliches war schon im Euthyphron zu bemerken, aber die Sicherheit der Führung ist eine ganz andere geworden; das Tasten und Schwanken ist überwunden, das den Leser in Charmides und Lysis verwirrte. Es fällt nicht nur das Wort Dialektik, mit dem Platon hinfort seine Lehrmethode bezeichnen wird, sondern sie wird auch in scharfem Gegensatze zu der sophistischen Praxis dadurch bestimmt, daß der Lernende jedem Schlusse, der zu dem Endergebnis führt (75 d), aus Überzeugung beipflichtet. Freilich erfährt gerade Menon in vorbildlicher Weise, daß diese dialektische Unterweisung zuerst den Schüler lähmt wie der elektrische Schlag des Zitterrochens (80 a); aber Sokrates läßt ihn nicht in der Verwirrung und verweist es ihm, als er auf den Abweg des sophistischen Nihilismus geraten will, 80 e[1]): der Lehrer weiß den Mut zu heben und das Vertrauen zu erwecken, daß dennoch ein Wissen möglich ist. Das ist dann ein anderer Lehrer als Sokrates war: Platon lüftet die Maske nicht, aber er steckt nun hinter ihr. An einem Sklaven des Menon, einem aufgeweckten, aber ganz unvorbereiteten Knaben, erbringt Sokrates den Beweis, daß der menschliche Verstand ganz aus sich heraus eine begriffliche Wahrheit zu finden imstande ist, 82 b ff. Es ist eine Probe des mathematischen Unterrichts, auf den Platon seine Erziehung zum Denken gründete, für seinen Schulbetrieb also von großer Wichtigkeit, auch abgesehen von den erkenntnistheoretischen Folgerungen. Ich würde die ganze Szene selbst hier vorführen, wenn nicht alles dem modernen Leser allzu elementar klänge. Nur durch die richtige Befragung Schritt für Schritt bringt der Junge heraus, daß die Seite des verdoppelten Quadrates die Diagonale ist; mit der Zeichnung im Sande, also der sinnlichen Veranschaulichung, hilft Sokrates aller-

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß Sokrates nur scharf sagt, daß er die Eristik verwirft, aber sofort zu ganz anderem übergeht, ohne irgendwelche Begründung. Platon hatte sich den Kampf wider jene falsche Methode für den Euthydemos aufgespart, hatte diesen also schon in petto.

dings nach. Zunächst dient diese Erfahrung nur dazu, dem Menon wieder Mut zu machen; Suchen muß sich lohnen, wenn das eigene Nachdenken sichere Ergebnisse erzielt. Aber die Episode hat noch eine viel größere Bedeutung. Wir machen die Erfahrung, daß die Geometrie durch reines Denken zu wahrem Wissen führt; auf Mathematisches wird auch sonst hingedeutet, und es bedürfte nur der nächstliegenden Frage, wie sich die Seite des verdoppelten Quadrates zahlenmäßig darstelle, um auf $\sqrt{2}$, den Begriff der irrationalen Zahl, zu stoßen. Geometrie war es, an der Platon die neue Kunst der Dialektik gelernt hatte, auch die hypothetische, deduktive Methode; Mathematik sollte ein Hauptgegenstand seiner Lehre werden. Hier gibt er eine Probe und stellt den Nutzen der Übung in helles Licht. Lehrbarkeit des Wissens ist durch die Tat bewiesen: der es bewies, muß auch der gesuchte Lehrer sein. Das darf nur nicht ausgesprochen werden, darum wird nicht weiter gesucht.

Und mehr. Ehe Sokrates den Knaben heranholt, beruft er sich im feierlichen Tone auf die Offenbarung von „Priestern und Priesterinnen, die über ihren Beruf Rede zu stehen wissen", also nicht bloß die heiligen Handlungen vollziehen, sondern Theologie verstehen. Sie verkünden, daß die Seele ewig ist und wieder geboren wird. Aus ihrer früheren, vom Körper freien Existenz bewahrt sie unbewußt die Erinnernng an ein dort im Anschauen des Ewigen gewonnenes Wissen, 81 c, und was wir Lernen und Verstehen nennen, ist nur ein Aufwachen, in das Bewußtsein Zurückrufen jenes schlummernden Wissens. Sokrates glaubt an diese Begründung; sie leuchtet auch dem Menon ein; aber das andere bleibt zunächst eine unbewiesene Offenbarung, und es reicht auch für den nächsten Zweck hin, daß an dem Knaben der Beweis tatsächlich erbracht ist, daß eine Wahrheit lediglich durch das eigene Nachdenken gefunden wird. Für das Gespräch mit Menon brauchte Platon den Hinweis auf die Ewigkeit der Seele und ihre Schau des Ewigen nicht. Wenn er das dennoch einführt, so will er mehr. Wir lernen durch den Phaidon und weiter, daß diese Lehre von der Seele ihm eine erlösende Wahrheit ist, eine Gewißheit, die eben durch die Lehre von der Wiedererinnerung gewährleistet wird, denn in dieser glaubte er die Lösung des Erkenntnisproblems gefunden zu haben. Mag das für's erste nur wie ein schöner Mythos wirken: wie lockend ist

die Aussicht, über die eigene Seele nicht nur durch die Offenbarung heiliger Männer und Frauen, sondern durch den Philosophen Gewißheit erlangen zu können, der an dem mathematischen Exempel den Beweis erbracht hat, daß er zum Wissen zu führen versteht, und der dem Menschen das stolze Gefühl verleihen will: „mit meiner Vernunft, mit meiner Seele ist mir zugleich die Kraft verliehen, die Wahrheit zu suchen und zu finden: es gibt wahrhafte Wissenschaft".

Die Tugend, um die und um deren Lehrbarkeit sich der Dialog dreht, ist durchaus die praktische Tüchtigkeit des Mannes und Bürgers, der im Leben steht, keine andere als die im Protagoras gesuchte. Das stekt hinter allen den vergeblichen Versuchen, sie zu definieren, die Menon macht. Eben daher wird die Frage wieder brennend, ob nicht die Staatsmänner, die Erfolg gehabt haben und von den Athenern als vorbildliche Männer, die jene „Tugend" besaßen, angesehen werden, sie auch zu lehren imstande waren. Hierüber Klarheit zu schaffen, wendet sich Sokrates an den Staatsmann Anytos, der auf das wenig künstlerische Kommando des Verfassers sofort zur Stelle ist, 90a. Er steht im wesentlichen auf dem Standpunkte, den Protagoras vertrat (oben S. 81), daß jeder brave Athener hinreichend befähigt ist, die politische Tugend zu lehren, und daß es einen anderen Weg zu ihr nicht gibt. Die Sophisten kennt er zwar nicht, hat das aber auch nicht nötig, um sie zu verachten. Die Einwände des Sokrates, daß die großen Staatsmänner ihre Söhne notorisch nicht zur Tugend erzogen haben, kann er zwar nicht widerlegen, hält sie aber für unerträgliche Beleidigungen. Für die Hauptuntersuchung dient diese Episode nur dazu, die Aporie zu verschärfen, daß es keine Lehrer der Tugend gibt, also keine Erzieher zur staatsbürgerlichen und staatsmännischen Tüchtigkeit. Auch daß die weisen Dichter, bei denen man sich zu belehren pflegt, selbst schwanken, wird uns gezeigt, 95d. Die Episode regt aber auch in Sokrates die befreiende Erkenntnis an, daß Themistokles, Aristeides, Perikles, obwohl ihnen das Wissen fehlte, tatsächlich doch Erfolge und Verdienste um den Staat erreicht haben, weil sie die richtige Meinung besaßen, die im Effekt imstande ist, dasselbe zu leisten wie das Wissen, so daß die Staatskunst in der Praxis auch ohne wahres Wissen mit diesem Meinen wohl auskommen kann. Das Üble

ist nur, daß es ganz unsicher ist, ob das Meinen richtig ist, und ist es das heute, wer bürgt für morgen? Wenn jemand das richtige Meinen besitzt, so kann er das nur als eine Gottesgabe[1]) haben, nicht anders als der Seher. Das mag ihn persönlich noch so hoch erheben, so daß man ihn einen „göttlichen Mann" nennen kann: auf Meinen ist doch kein Verlaß. Ja, wenn das Meinen durch die „Dialektik"[2]) befestigt zum wirklichen Wissen erhoben werden könnte, wenn es einen Politiker gäbe, der andere zu Politikern erziehen könnte, dann würde dieser dastehen wie Teiresias unter den Schatten, 100a: dann wären wir alle Zweifel los.

Auf diesen bedeutsamen Satz läuft der Dialog hinaus. In ihm kann ein solcher Lehrer nicht gefunden werden. Aber wir haben doch gehört und erfahren, daß Wissen und Lehren möglich ist, wir haben auch gesehen und gehört, wie. Wenn wirkliche Wissenschaft möglich ist, die Fähigkeit, mit den eingeborenen Verstandeskräften zur Wahrheit durchzudringen, dem Menschen innewohnt, so muß es auch ein politisches Wissen geben, muß also auch eine Erziehung zum politischen Handeln möglich sein. Wer die schlummernde Kraft der Seele, die sie aus dem Reiche des Ewigen mitgebracht hat, zu wecken versteht, der wird auch der rechte Politiker sein können, der Politiker bildet. Da es sich hier überall bei der Tugend nicht um die Moral, die Gerechtigkeit, sondern um die Tüchtigkeit des handelnden Mannes dreht, so empfinden wir kaum einen Gegensatz zwischen der reinen Verstandesbildung, die durch die Mathematik erworben wird, und der praktischen „Tugend", und Platon vollends hat diesen Gegensatz kaum je in seiner ganzen Stärke empfunden, obwohl ihm hier doch zum Bewußtsein gekommen ist, daß ein geborener Politiker seinen Weg auch ohne diese wahre Wissen-

[1]) Wir dürfen hier nicht fragen, wie die „Begabung" von Gott stammt; noch kann darin die Gabe einer göttlichen Person verstanden werden; es kann auch nur „Begabung" sein, wie wir reden. Erst später werden wir lernen, daß „von Gott" und „von Natur" dasselbe ist, weil das Gute in allem wirkt, und weil die kausale und finale Ursache zusammenfallen.

[2]) 98a; schon vorher 86a ist gesagt, daß die richtige Meinung durch „Fragen" in Wissen verwandelt wird, wie Sokrates aus dem Knaben das Richtige herausgefragt hat. Es ist eine andere Bezeichnung für die platonische Methode, die Dialektik.

schaft finden kann. So sagt er dem Leser hier: Wissen und Lehren ist wirklich möglich, so und so. Darin liegt: ich kann es lehren. Und er sagt, Wissen muß sich aneignen, wer ein rechter Staatsmann werden will. Darin liegt: nur durch das Wissen, das ich lehren kann, könnt ihr zu wahren Staatsmännern werden, gesetzt auch, ihr bringt die richtige Meinung als eine Gottesgabe, als Anlage und auch durch praktische Erfahrung mit. Also seine Schule wird freilich Mathematik und Dialektik treiben, aber nicht um Mathematiker oder Sophisten zu bilden, sondern Männer des tätigen Lebens, Politiker. Und wenn er selbst Politiker zu bilden versteht, ist er selber ein rechter Politiker, hat er den Standpunkt erreicht, von dem er am Schlusse des Gorgias sagte, „dann können wir fragen, ob wir Politik treiben dürfen", und hat für sich die Frage bejaht.

Sein Jugendtraum ist nicht aufgegeben; in die Heimat zurückkehrend ist er auch zu ihm zurückgekehrt. Freilich wird er mindestens zunächst Politiker in anderem Sinne sein, als er einst dachte. In die Volksversammlung geht er nicht, und Beamter wird er auch nicht; aber er bildet Staatsmänner, und — er wird den Staat schreiben, wird sagen, wie der Staat sein soll. Wer so redet wie er, der kennt den Staatsmann, der unter den Anytos und Konsorten wie Teiresias unter den Schatten steht: die Gedanken seines Staates und der Plan, sie vorzutragen, leben bereits in seiner Seele. Wann das geschehen wird, was dann weiter geschehen wird, mag sich finden. Der Menon ist ein Programm seiner Schule; er lehrt uns zugleich das Programm kennen, das Platon nun seinem Leben gestellt hatte.

Die Episode des Anytos hat noch eine andere, ganz persönliche Bedeutung. Er ist es, der den Sokrates angeklagt hat und bisher von Platon auffällig geschont war, obgleich sein Einfluß zu der Verurteilung das meiste beigetragen hatte. Auf den Prozeß deutet hier nur die Drohung gegen Sokrates, mit der Anytos wegläuft. Darauf erwidert Sokrates nur, daß Anytos über das, was Schimpfen wäre, erst dann richtig urteilen würde, wenn es ihm selbst begegnete. Platon selbst hat ihn persönlich auch jetzt geschont. Von seinem Vater wird mit Achtung geredet, während die Komödie und sie nicht allein ihn verhöhnt hatte, weil er als Lederhändler reich geworden war. Auch daß er seinem Sohne eine gute Erziehung gegeben hat,

wird anerkannt. So kann sich Anytos über Platon nicht beschweren; er lebte vermutlich noch, wenigstens wissen wir, daß er um die Zeit von Platons Rückkehr noch ein allerdings nicht sehr wichtiges Amt bekleidete. Platon übt keine späte Rache für den Sokratesprozeß; es sind andere, die dem Anytos gezeigt haben, was Schimpfen ist. Vielleicht waren das auch Sokratiker; das wissen wir nicht, aber einen kennen wir, der gegen ihn geschrieben hatte und das Schimpfen wie kein anderer verstand. Das war Lysias, der den Sokrates gegen Anytos verteidigt hatte, allerdings gegen den Anytos des Polykrates. Dieser ist es, den Platon ebenfalls im Auge hat. Ihm konnte ja nicht entgehen, daß Polykrates seinen eigenen Gorgias angegriffen hatte, und es ist gerade die Kritik der großen Staatsmänner Athens, auf die er zurückkommt. Ihre Maßlosigkeit hatte den größten Anstoß erregt; das mußte gemildert werden, wenn die Athener zu Platon als Erzieher, vollends Erzieher zur politischen Tugend, Vertrauen fassen sollten. Und er konnte dem verletzenden Urteil den Stachel nehmen, weil er selbst gerechter urteilen gelernt hatte. Einst, als ihn Sokrates eben dazu bekehrt hatte, alle und jede Tugend in einem Wissen zu finden, hatte er alles Unbewußte, alles Meinen verachtet und die „Gottesgabe", die Inspiration, am Seher und am Dichter im Ion verhöhnt, weil sie der Einsicht, des Verstandes bar wäre. Das weiß er jetzt besser. In der Praxis ist es möglich, ist es Tatsache, daß die richtige Meinung dasselbe erreichen kann wie die volle Einsicht. Das kommt den Staatsmännern in erster Linie zugute. Die verfängliche Frage des Gorgias darf freilich nicht berührt werden, ob Themistokles und Perikles die Athener besser gemacht haben, denn da könnte die Antwort nicht anders lauten als früher. Besser macht man nur durch die Erziehung zum wahren Wissen. Was dieses ist, wird ja hier ebenfalls ängstlich außer Betracht gelassen. Aber die Gottesgabe der richtigen Meinung hat die großen Staatsmänner doch befähigt, so viel zu leisten, daß sie „göttliche Männer" (99c) nicht im Hohne, wie der eitle Tropf Ion, sondern in dem Sinne genannt werden dürfen, in dem die Spartaner, die Meister der Politik, so unphilosophisch sie sind, diesen Ehrennamen tragen.

So sehen wir, daß Platon hier wie in seiner Leichenrede seinem Volke entgegenkommt. Es wird ihm nicht unlieb sein, wenn sie

noch mehr aus diesen Schriften heraushören, als er ihnen nachgeben kann. Aber er hat das Zutrauen zu der Menge des Volkes, daß sie den besten Ratgeber, den wahren Politiker nicht von sich stoßen werden, wenn sie ihn nur kennen lernen. Wir werden diese uns befremdende Zuversicht im Staate offen ausgesprochen finden. Darum sucht er sie zu gewinnen. Wenn es ihm gelingt, in seiner Schule Gesinnungsgenossen, Helfer an dem großen Werke zu gewinnen, die mit wahrem Wissen wahre Tugend (Sittlichkeit und erst dadurch auch politische Tugend) besitzen, dann hofft er auch dem Vaterlande das wahre Gedeihen bringen zu können, das ihm so bitter not tut. Zu wahrem Wissen wie zu wahrer Tugend ist der Weg steil und rauh; es geht nicht ohne viel Mathematik und Dialektik. Aber er kennt ihn, denn er ist ihn gegangen und ist bereit, ihn zu führen. Ist nur die Höhe erklommen, so wird es ja leicht; das hat Hesiodos versprochen. Er fühlt seine Kraft und ist froher Zuversicht, weiß er doch, daß eine ewige Seele in ihm wohnt, und kennt er doch ihre Heimat. In den Wanderjahren hat er die Gewißheit erlangt, daß es Wissenschaft gibt. Sie ist; sie ist lehrbar; er will sie lehren. Sein Menon bringt ihren wahren Inhalt noch nicht, aber er stellt ihn in Aussicht, und man fühlt, der Verfasser hat das Höchste zu bieten. Der Sokrates des Gorgias hatte sich den einzig wahren Politiker genannt; aber er sagte „hier stehe ich allein, allein gegen die Welt auf dem festen Grunde der ewigen Gerechtigkeit". Hier wird auch von dem wahren Politiker geredet; wir erfahren, daß er wahres Wissen besitzen muß, erfahren aber auch, daß und wie dieses erreichbar ist. Wer es lehren kann, muß es besitzen; wer es besitzt, kann es lehren. In der Aufforderung zu lernen liegt das Angebot zu lehren. Das ist der Sinn des Ganzen. Was der Inhalt des wahren Wissens ist, werden wir uns auch sagen können, wenn wir an den Gorgias denken: auf dem Grunde der ewigen Gerechtigkeit muß wie das Leben des Einzelnen auch das der Gesellschaft errichtet werden.

Der Menon glänzt nicht durch künstlerischen Schmuck, das starke Pathos des Gorgias fehlt ihm, so daß er weder auf unsere Phantasie noch auf unser Herz wirkt, wenigstens nur über den Verstand. Was er an tiefen Gedanken enthält, steht meist an anderer Stelle eindringlicher vorgetragen. Daher pflegt er weniger

gelesen und geschätzt zu werden. Das wird nun zugleich verstanden und richtig gestellt sein. Er ist ein Werk des Überganges, schlägt die Brücke von den Schriften, die im Gorgias gipfeln, zu den eigentlichen Hauptwerken. Zwischen diesen klafft ein Abgrund: vom Gorgias zum Staate führt kein Weg. Es mußte eben eine Brücke geschlagen werden. Platon hat sich die Steine dazu auf der Wanderschaft gebrochen, und die Kunst des Brückenbaues gelernt. Das kündet der Menon an, gibt den Aufriß; den Grundstein für den Bau legt die Stiftung der Schule. Sie muß er haben, dann erst kann er mit seinem Staate, dem Staate der Gerechtigkeit, hervortreten, damit sich zeige, ob die Neugründung der Gesellschaft ebenso gelingen kann wie die Schulgründung. Ob sie, wie wahrscheinlich, schon vollzogen ist, ehe der Menon erscheint, ändert an dem nichts, was diese Schrift für das Publikum war, und was sie in der Reihe der platonischen Werke bedeutet.

Damit ist gesagt, wie groß der Wert des Menon für Platons Biographen ist, aber auch daß sein Verständnis daran hängt, daß man ihm seine richtige Stelle in Platons Leben anweist. Auch seine Schätzung als Kunstwerk steigt dann. Die Form des sokratischen Gespräches beizubehalten war Platon gewillt; aber Sokrates mußte nun platonische, nicht mehr sokratische Gedanken vortragen. Sokratisch ist hier die Unterhaltung über die Tugend und ihre Lehrbarkeit angelegt und durchgeführt; da ist der Anschluß an die älteren Schriften gewahrt. Dazwischen treten die Episoden: in der ersten eröffnet sich der Ausblick auf die Mathematik und die platonische Dialektik, wird die Wiedererinnerung begründet, und die Ewigkeit der Seele zunächst als Offenbarung hingestellt. Das ist platonisch. Die Anytosepisode ist an sich ohne philosophischen Gehalt, aber sie dient dazu, in dem Schlußstück die neue Schätzung der richtigen Meinung, eine starke Korrektur der sokratischen Lehre vom Wissen, vorzutragen, und sie gibt Gelegenheit zu Platons Verteidigung, einer wahrhaft vornehmen Verteidigung, gegen Polykrates. Wer dem nachgeht, wird auch die Kunst des Menon immer höher schätzen: ihr gegenüber erscheint der Bau von Protagoras und Gorgias beinahe formlos. Es geschieht nicht ohne wohlberechnete Absicht, daß hier in einfacher und klarer Beweisführung, in wahrer Dialektik der aufmerksame Leser von Erkenntnis zu Erkenntnis

geführt wird. Die Mathematik hat auch dafür den Verfasser des Gorgias in ihre straffe Zucht genommen, und so ist das Gespräch mit dem Knaben ein rechtes Musterstück für die Lehrmethode, die seine Schüler in der Akademie finden werden.

Auch in der Sprache glaubt man zu erkennen, daß nun die Reife erreicht ist; seit er weiß, daß er wissenschaftlich belehren kann und soll, nimmt Platon sich selbst fester an den Zügel. Es ist zwar ganz wunderbar, wie sicher er gleich in seinen Anfängen des eigenen Stiles ist, neben dem er andere virtuos nachahmt. Er hält sich in dem Rahmen von dem, was die beste Gesellschaft Athens sprach, aber ganz eben solche Gespräche haben Sokrates und die Seinen doch nie geführt; diese Kunst schreibt nicht ab, sie kondensiert, indem sie das Unwesentliche abstreift, läßt von dem Zufälligen nur so viel stehen, wie für die Person charakteristisch ist. Attisch ist die Rede; aus der noch stark an das Ionische anklingenden Literatursprache wird kaum etwas genommen. Die Komödie teilt die äußere Sprachform, falls sie sie nicht lieferte; was sie von älteren attischen Flexionen zuließ, gilt auch hier, daher manches, das Isokrates schon verschmäht. Aber die Poesie steuert dem Wortschatz nichts bei; auch von ihrer Freiheit, Wörter zu bilden, namentlich in Zusammensetzungen, wird kein Gebrauch gemacht, auch lange nicht so viele neue Ableitungen gewagt, wie es Thukydides tut, obwohl die begriffliche Schärfe darauf führte. Platon kommt mit der Sprache, wie sie lebt, aus, nicht weniger für die Schlag um Schlag geführte Debatte, wie wenn sich der Ton durch Leidenschaft oder durch die Würde des Gegenstandes hebt. Da erzielt er die Wirkung der Poesie, doch immer mit den Mitteln der Prosa. Weil das Kunst ist, mag man es Rhetorik nennen, nur halte man fest, daß er die Kunstmittel und die Regeln der Redelehrer seiner Zeit verschmäht, es sei denn, er will, daß sie, eben weil sie fremd waren, als rhetorisch sich abheben. Gern braucht er Bilder, führt sie gern aus, aber als Bilder; er schwelgt nicht in Metaphern. Das Schönste aber ist zugleich der beste Beweis für seine Abkehr von der Rhetorik: gerade wenn er die grammatische Korrektheit verletzt, versteht man ihn ganz leicht, denn das geschieht, und zwar häufig, durchaus durch die Lebhaftigkeit des ungezwungenen Denkens und Sprechens: wer reden kann, redet so; aber schreiben dürfen wir nicht mehr so; das Papier hat gesiegt, und auch die

antiken Nachahmer Platons mußten hierauf verzichten. Durch all das ist in der Tat ein Höchstes menschlicher Rede, ein Unnachahmliches erreicht.

Das ist wohl schon in Ion und Protagoras da; aber man darf sich doch eingestehen, daß ein Ansteigen des Tones wie im Ion 533c sich versteigt, die Debatte im Protagoras 353—61 schleppend, im zweiten Gespräche des Lysis verwirrend wird; sie ist es auch in dem überlangen Gorgias an mehr als einer Stelle. Hier hat der Menon durch die Gliederung nicht allein, auch durch die straffere Führung Wandel geschafft; er stimmt alles auf denselben Ton und markiert es scharf, wenn dieser sich bei besonderem Anlaß hebt, wo die Ewigkeit der Seele berührt wird, zum Erhabenen, wo Anytos schilt, zum Leidenschaftlichen. So ist die Kunst hier schlichter, aber nicht geringer als in den folgenden stärker gewürzten Schriften, dem Humor des Kratylos, dem tollen Spiele des Euthydem, vollends den vielstimmigen Phaidon, Symposion, Staat.

Wie dann später sich ein doppelter Stil des Alters herausbildet, eine tatsächlich poetische Prosa und daneben eine verschnörkelte Dialogrede, die einfach scheinen will, ohne es zu sein, wird sich im Fortgange zeigen.

Die Schule mag schon in ihren hoffnungsvollen Anfängen gestanden haben, als der Menon erschien, und aus den ersten Lehrerfahrungen erwuchsen die beiden Dialoge Enthydemos und Kratylos. Sie sind in dieser Reihenfolge veröffentlicht, denn der Euthydemos setzt den Menon voraus, der Kratylos den Euthydem[1]). Ich erlaube mir aber aus Gründen der schriftstellerischen Ökonomie, den Kratylos voranzustellen, und es ist zulässig, weil jeder von ihnen einen Weg als irrig erweist, den viele Schüler einzuschlagen geneigt waren. Denn diese Irrwege wurden von vielen empfohlen und bestritten, und Platon hatte ihre Gefahren

[1]) Euthyd. 282c wird darauf verzichtet, die Lehrbarkeit der Tugend zu beweisen; sie war eben im Menon behandelt. Kratyl. 386d führt einen Trugschluß des Euthydem als bekannt an, ohne den Mann näher zu bezeichnen. Ganz so steht er in dem Dialoge nicht, aber er schlägt in dieselbe Kerbe. Schwerlich hätte Platon auf Verständnis rechnen können, schwerlich den Namen statt der Antilogiker genannt, wenn er nicht seinen Dialog in den Händen der Leser wußte.

an sich selbst erfahren, wußte daher, wie notwendig die Warnung war. So stehen die beiden Schriften zwar selbständig, aber ganz parallel nebeneinander. Da es sich um den Kampf wider falsche Methoden handelt, werden deren Vertreter notwendig getroffen; es ist aber selbst abgesehen von den argen Übertreibungen, die sich so weit verstiegen haben, die Personen der Dialoge, Euthydemos und Kratylos, als Masken bestimmter anderer Menschen zu betrachten, ganz verkehrt, die Absicht Platons in persönlicher Polemik zu suchen; von Verteidigung gegen Angriffe auf seine Schriften kann vollends keine Rede sein. In seiner eigenen Forschung und erst recht in den dialektischen Übungen mit den Schülern mußte er immer wieder auf die vermeintlichen Lösungen oder auch auf die Einwände stoßen, die er hier ein für allemal aus dem Wege räumen will: das führt zu schärfster Polemik gegen die falschen Lehren, soweit der Dialog für sie Vertreter braucht, natürlich auch gegen diese; aber die Sophisten des Euthydem waren als Personen vergessen und konnten niemals auf Schonung oder Achtung Anspruch machen; Kratylos wird rücksichtsvoll behandelt. Platon ist auch gar nicht in der Stimmung, gereizte Polemik zu führen; es herrscht in beiden Schriften eine geradezu übermütige Laune: nie wieder ist er sich seiner Überlegenheit so freudig bewußt gewesen, niemals hat er seiner Lust und seinem Geschick zu scherzen und zu spotten so freien Lauf gelassen, so daß er dem Leser den seltenen Genuß bereitet, herzhaft lachen zu können, und wir freuen uns mit ihm, daß er die hoffnungsvollen Jahre erlebt hat, deren Niederschlag Euthydemos und Kratylos sind.

Von der Untersuchung über den Inhalt von Begriffen, wie wir sagen, über den Sinn von Wörtern, wie es sich dem logisch ungeschulten Fragen darstellte, hatte die Dialektik ihren Ausgang genommen, die Platon bei Sokrates getrieben hatte, und die er nun seine Schüler treiben ließ. Was ist das Gerechte, was ist die Tugend, was ist das Glück? Die Wörter, nach deren Sinn gefragt ward, waren jedem von Kindheit auf bekannt, jeder wandte sie an, setzte dabei voraus, daß der andere verstünde, was damit gesagt wäre, und verwunderte sich, wenn an den Tag kam, daß er eben dieses selber nicht zu sagen wußte. Daran ließ sich und läßt sich nichts ändern, daß das erste, was dem Menschen von jedem nicht sinnlichen Dinge zu Gesicht kommt,

der Name ist, das Wort, das die Sprache ihm liefert; und auch daran kann sich nichts ändern, daß der naiven Betrachtung mit dem Namen die richtige Vorstellung der Sache gegeben scheint. Muß diese Vorstellung nicht in dem Worte stecken? Wozu anders war der Name da, als die Sache richtig zu benennen? Name schien jedes Substantiv zu sein, das daher noch heute in der Grammatik Nomen heißt; die Eigennamen von den anderen Substantiven zu unterscheiden, sah man noch keine Veranlassung. Sokrates hieß und war eben Sokrates, wie der Löwe Löwe und das Gold Gold hieß und war. Diese naive Ansicht von der Sprache war in ein System gebracht, das weithin Anklang gefunden hatte, und sicherlich hat Platon von seinen Schülern oft genug zu hören bekommen, was er den Kratylos sagen läßt „die Wörter sind dazu da, über die Dinge (Begriffe) zu belehren; es ist ganz einfach, und wer die Wörter versteht, versteht auch die Dinge", 435 d. Dem Kratylos liefern die Wörter daher den Beweis für die Richtigkeit seiner heraklitischen Philosophie. So war ganz unvermeidlich, daß jeder philosophische Unterricht auf die Untersuchung der Sprache führen mußte, auf die Frage nach der „wahren Bedeutung", der „Etymologie" der Wörter, so fern auch die Wissenschaft, die mit dem griechischen Lehnworte von uns bezeichnet wird, der Philosophie heute liegt. Platon hätte ganz ebenso reden können wie Antisthenes, aus dem der Satz angeführt wird „der Anfang der Erziehung ist die prüfende Betrachtung der Namen", denn niemals konnte er an dem vorbeigehen, was sich wirklich zuerst von jedem Dinge darbot, dessen Wesen er bestimmen sollte. Es liegt also auch in dem Worte des Antisthenes durchaus nicht, daß er die Etymologie wie Kratylos als unfehlbares Mittel zur Begriffsbestimmung verwandt hätte; die Möglichkeit kann niemand bestreiten, weil wir allzuwenig wissen, aber darum können wir sie doch nicht als Tatsache behandeln[1]).

[1]) Wenn die Stoiker so wie Kratylos gedacht hätten, so würde das für Antisthenes nichts beweisen, denn er ist nicht der Ahnherr der Stoa, und haben etwa die Kyniker Sprachstudien getrieben? Aber welcher Stoiker hätte denn die Etymologie zur Lösung von Fragen nach dem Inhalte der Begriffe benutzt? In den Wörtern den verlangten Sinn zu finden, also hineinzulesen, haben Stoiker, aber nicht nur Stoiker oft genug nicht verschmäht; das hat aber auch Platon immer sich erlaubt.

Platon hatte dagegen einst den Kratylos zum Lehrer gehabt, also selbst diese Lehre als tiefe Weisheit überkommen. Der Einfluß des Sokrates hatte das zurückgedrängt, aber einigen Reiz hatte es für ihn doch behalten[1]), und selbst im Alter machte es ihm Freude, mit Etymologien zu spielen, auch wenn er ihren Wert für die Erkenntnis des Begriffes noch viel geringer anschlug als in seinem Kratylos. Der ist geschrieben, um sich selbst und seine Schüler von dem Wahne gründlich zu heilen, daß in den Buchstaben oder dem Klange eines Wortes sein Sinn zu finden wäre; er erklärt diesen Weg für ungangbar, aber er tummelt sich zum Vergnügen so lange auf ihm, wie es nur einer tut, der sich weit auf ihn vorgewagt hatte, ehe er sich überzeugte, daß es ein Holzweg war.

Mancher wird jetzt geneigt sein, über alle diese Versuche mit einem schroff absprechenden „das ist alles Unsinn“ hinwegzugehen. Jetzt hat es der Logiker leicht, die Wörter als lediglich konventionelle Bezeichnungen beiseite zu schieben, die ebensogut die entgegengesetzte Bedeutung haben könnten. Warum könnte nicht „groß“ in einer anderen Sprache „klein“ bedeuten, wie *caldo* dem Italiener nicht kalt, sondern „warm“ ist, und der Grieche „ne“ zur Bejahung sagt. Auf diesem Standpunkt, den er hier von einem der Unterredner gegen Sokrates vertreten läßt, ist Platon schließlich angelangt und spricht es klipp und klar in seinem großen Briefe, 343b, aus, obgleich er auch dort den Namen als das erste aufführen mußte, was uns von jedem Dinge entgegentritt. Diese Umkehr dessen, der einst dem Kratylos ein gläubiges Ohr geliehen hatte, hat jene Verachtung der Wörter zur Folge gehabt, die aus dem beherzigenswerten Spruch des Politikos 261e spricht „mein Sohn, wenn du dich davor hütest, dir mit den Wörtern zu viel Mühe zu geben, so wirst du im Alter einen reicheren Schatz von Einsicht besitzen“. Eben daran liegt es, daß Platon sich von jeder festen Terminologie ferngehalten hat, was doch nicht nur ein Systematiker beklagen

[1]) Im Charmides 175b wird gefragt, wofür der Gesetzgeber den Namen Sophrosyne geschaffen habe, aber keine Antwort aus der Etymologie versucht. Der Gesetzgeber braucht nicht auf die willkürliche Wahl beliebiger Silben und Buchstaben zu gehen; überhaupt ist der Gegensatz Natur und Konvention (Gesetz) für die platonische Behandlung der Sprache nicht wohl verwendbar.

wird; es war ja nicht unbedingt notwendig, daß sie solche sprachlichen Ungetüme erzeugte, wie sie vor Aristoteles schon von Antisthenes in die Welt gesetzt sind, und wie sie spätere Philosophen nur zu üppig erzeugt haben. Über die Sprache hat er später nichts mehr gesagt; sie hatte ihr Interesse verloren, wenn sie durch die Etymologie nichts Verläßliches für die Erkenntnis der Dinge bot. Sie hätte dennoch der Logik große Dienste leisten können, nicht nur durch den Ausbau der Syntax, der bei den Griechen ganz kümmerlich geblieben ist, sondern vornehmlich durch die Erkenntnis, daß das Denken von den zufälligen Ausdrucksformen der Sprache befreit werden muß. Wir werden noch sehen, wie schwer es dem Platon geworden ist, die logische Kopula von der Bezeichnung der Existenz in dem „ist" eines Urteils zu unterscheiden. Aber es war den Griechen unmöglich, von ihrer Sprache wirklich etwas zu wissen, weil sie keine fremde lernten. Dies hat Goethe in einem allgemeinen Satze ausgesprochen, der noch dahin erweitert werden muß, daß erst die grammatische Kenntnis, nicht das Plappern, und nur die Kenntnis einer anders denkenden Sprache das nötige Verständnis der eigenen verleiht. Die modernen europäischen Sprachen denken so ähnlich, daß sie das nicht leisten können.

So unvollkommen ihre Grammatik auch ist, auch auf diesem Gebiete haben die Griechen den Grund der Wissenschaft gelegt; erst die Bekanntschaft mit der ebenso auf dem Boden der eigenen Sprache vollständig erwachsenen indischen Grammatik hat die Modernen von der unberechtigten Herrschaft der griechischen oder vielmehr der ziemlich urteilslos von dort übernommenen lateinischen Grammatik befreit. Zu einer Grammatik aber wären die Griechen nicht gekommen, wenn sie nicht zuerst die Etymologie so getrieben hätten, wie es Platon zugleich mitmacht und verspottet. Es war ein Umweg; aber er führte zu dem Versuche, die Wörter zu analysieren. Was man suchte, war, aus dem Worte das Wesen dessen zu erkennen, was es bezeichnete, und solange die Beobachtung sich auf die Muttersprache allein erstreckte, war der Schluß unvermeidlich, daß zwischen dem Begriffe Mensch und seinem Namen anthropos eine Beziehung der Art bestünde, daß der Mensch so heißen müßte, und man war befriedigt, wenn man aus den Buchstaben oder Lauten

herausbrachte, daß anthropos der ist, der sich besieht, was ihm zu Gesicht kommt. Richtige Beobachtungen traten hinzu. Die Menschen gaben ihren Kindern gern bedeutungsvolle Namen, und wenn sie sie von früheren Trägern entlehnten, so waren sie früher einmal bedeutungsvoll gewählt. Ganz ebenso hatten es die Dichter gemacht und oft genug auf die Bedeutsamkeit der Namen hingedeutet; Aischylos tut das besonders gern. Aber die Schöpfungen der alten Dichter galten ja als historische Personen, und die wenigsten durchschauten wie Platon, daß es Homer gewesen war, der den Hektor „Halter" und den Astyanax „Stadtherr" genannt hatte; auch heute machen sich sehr viele nicht klar, was daraus folgt, nämlich daß Hektor, Andromache und Astyanax von dem Dichter erfundene Personen sind. Götternamen sind immer wichtig; der Gott kommt nicht, erhört nicht, wenn er nicht mit dem rechten Namen gerufen wird. Manchmal mag er ihn nicht bekanntgeben; Jakob muß den Jahve durch einen Ringkampf zwingen; der Zwerg Rumpelstilzchen kann die Lüftung des Geheimnisses nicht ertragen. Daher sind manche Götternamen an sich unverständlich, „schweigende Namen", wie Euripides sagt[1]). Da bemühen sich Propheten und Theologen um den verborgenen Sinn und geben Deutungen, zuweilen auch richtige. All das gilt den Wörtern der Sprache, die man als „Namen" von den übrigen „Wörtern" unterscheidet, die zuerst eine gleichgültige Masse bleiben. Wenn wir Nomina und Verba unterscheiden, so ist das ein Erfolg dieser ältesten griechischen Betrachtungsweise, nur daß wir mit der späteren griechischen Grammatik[2]) von

[1]) Fr. 781, 13. Die Griechen ahnten nicht, daß nicht wenige ihrer Götter oder doch Götternamen von anderen Völkern übernommen waren, Aphrodite, Hephaistos, Eileithyia, Bakchos, Apollon, vielleicht auch Artemis.

[2]) Den Anfang hatte auch hier Protagoras gemacht und die „Wandlungen" des verbalen Ausdruckes beobachtet, die wir, den griechischen Namen übersetzend, Modi nennen. Aber seinem Wesen entsprach es, daß er auf „Sprachrichtigkeit" aus war und gemäß seinem Glauben an die Macht des „Gesetzes" gewaltsam das Richtige erzwingen wollte, was wie gewöhnlich zu Lächerlichkeiten führte. Die Griechen pflegen gemeiniglich Hahn und Henne nicht zu unterscheiden, und Aristophanes verspottet die Forderung des Weisheitslehrers, der verlangt, „Hähnin" zu sagen, wie Jakob Grimm die Eselinnenmilch der Pedanten verspottet hat. Übrigens gehört die „Sprachrichtigkeit" auch zu den Gegenständen, auf welche sich Wissen und Lehre des Hippias erstreckt (Hipp 368d).

den „Wörtern“ noch andere Klassen abziehen, so daß wider den Wortsinn die „Verba“ eine Unterabteilung der „Wörter“ geworden sind.

Bei den Versuchen, in den Sinn der Namen einzudringen, von denen nicht wenige wirklich zusammengesetzte Wörter waren, kam den Griechen die Durchsichtigkeit ihrer Sprache zu Hilfe, wenn sie es auch nicht so leicht hatten wie die Inder. Es bedurfte nur geringer Aufmerksamkeit, nicht nur die Zusammensetzungen und Ableitungen zu erkennen, denn jeder konnte solche Neubildungen schaffen, und die Dichter wirkten vielfach durch diese Kunst, sondern auch zu beobachten, daß dasselbe Wort in zuweilen sehr verschieden klingenden Formen lebte, sei es, daß Älteres und Jüngeres nebeneinander bestand, zum mindesten in der Dichtung, sei es, daß man die zahllosen Mundarten heranzog, in welchen die hellenische Sprache gesprochen ward. Da fand man gelegentlich homerische Wörter, die im allgemeinen Gebrauche verschollen waren, noch lebendig und erfuhr ihre Bedeutung, die man sonst raten mußte. Die Erklärung homerischer Vokabeln ist auch eine Wurzel der Grammatik; schon Aristophanes hat so etwas in der Schule gelernt. Es ist angesichts der Fülle von Formen, in denen dasselbe Wort umging, verzeihlich, wenn die Etymologie sich berechtigt glaubt, mit willkürlichem Zusetzen und Fortlassen von einzelnen Lauten und Buchstaben rechnen zu dürfen, wenn auch Platon davon einen so verschwenderischen Gebrauch macht, daß das ganze Prinzip lächerlich wird. Man kann aus seinen Angaben erschließen, daß nicht weniges auch über die Dialekte schon beobachtet war (die ja auch auf der attischen Bühne nachgebildet wurden); aber es macht bedenklich, daß er zwar weiß (434c), in Eretria sagt man manchmal r für s, aber diesen Lautwandel auf den Wortschluß verlegt, wo er gerade nicht stattfand. So sind selbst seine Angaben über die eigene Mundart nicht durchaus verläßlich, so hübsch und wahr die Beobachtung ist, daß die Frauen in der Aussprache konservativ sind. Hier begegnet ihm, daß er gelegentlich Aussprache und Schrift verwechselt. Der attische Staat hatte nämlich bis zu der Restauration der Demokratie nach dem Falle der Dreißig versäumt, die ionische Schrift, deren sich die Literatur längst bediente, öffentlich einzuführen, und da ist höchst merkwürdig, daß Platon, der in der Orthographie

zeitlebens gegen Neuerungen ablehnend war, so redet, als hätte die Aufnahme der neuen Zeichen die Aussprache verändert. Im ganzen ist ihre Orthographie etwas, auf das die Griechen stolz sein können: sie haben zuerst mit der größten Feinhörigkeit und nicht geringerer Konsequenz, was sie hörten, in der Schrift zum Ausdruck gebracht, dann aber diese Form mit unwesentlichen Schwankungen durch die Jahrhunderte bewahrt, obwohl die Aussprache sich rasch und stark wandelte[1]). Einzelne verunglückte Versuche der phonetischen Schreibung, namentlich der Böoter, dienen dazu, die Verkehrtheit dieses widergeschichtlichen Prinzipes zu beleuchten. Der Erfolg ist, daß man das Griechische aller Jahrhunderte ohne weiteres lesen und verstehen kann[2]).

Platon greift auch gelegentlich auf eine fremde, barbarische Sprache zurück, eine einzige, das Phrygische, das immer noch indogermanisch war, also viele Wörter mit dem Griechischen gemein hatte. Offenbar dankt er diese Kenntnisse ionischer Forschung, deren Wirkung dann wohl weitergreift; Ionier sind ja die Philo-

[1]) Bis wir alte Inschriften erhielten, hat uns die Orthographie des Ionischen getäuscht, weil sie viele Formen offen schreibt, die das Leben längst zusammenzog. Sie war eben in der alten Zeit entstanden, als man das Epos niederschrieb, und da dieses und mit ihm die offenen Formen erhalten blieben, ist es dem Leben nicht gelungen, der Aussprache zu folgen, obwohl die Lyriker und die gleichzeitigen Steinschriften dem Modernen Rechnung trugen. Später herrscht das Archaisieren und hat z. B. dem Texte des Herodotos eine ganz falsche Färbung gegeben.

[2]) Der bei uns herrschende Blödsinn, Eigennamen durch sinnlose Zusätze von Buchstaben und Verballhornungen auszuzeichnen, ist bei ihnen unerhört, und ganz besonders schön ist die Erhaltung sowohl der monumentalen wie der Buchschrift über ein Jahrtausend; es gibt wohl eine wechselnde Mode, aber sie behindert die Lesbarkeit nicht: das geschieht erst, als sich aus der byzantinischen Minuskel eine Kursive entwickelt, die Mutter unserer abscheulichen griechischen Typen. In der monumentalen Schrift hat sich das Alte gehalten, und das trägt seine Früchte. Es ist doch nichts Kleines, daß ich einen angetrunkenen attischen Bettler vor dem Grabe des Dexileos auf die Inschrift hinweisen konnte, die er sofort las und freudig ausrief, „der Mann ist ja aus meinem Dorfe". Ein Trinkgeld bekam er nicht, aber wir schieden als Freunde, auch er befriedigt in seinem Stolze auf den Landsmann, dessen Grabschrift nach vierundzwanzig Jahrhunderten dem Dorfgenossen und dem Ausländer unmittelbar lesbar und verständlich war. Wenn ich nicht längst gewußt hätte, eine wie unverzeihliche Dummheit eine „nationale" Buchstabenform ist, hier hätte ich's gelernt.

sophen, die Herakliteer, deren Lehre er bekämpft[1]). Aber das sind doch nur Kleinigkeiten, und wo er barbarischen Ursprung vermutet, liegt nicht mehr darin als das Eingeständnis, keine Etymologie zu finden. Ernsthaft hat er so wenig wie irgendein griechischer Grammatiker sich um eine fremde Sprache bemüht[2]).

Die Analyse der Wörter, die sich irgendwie als Ableitungen oder Zusammensetzungen fassen lassen, führt zuletzt mit Notwendigkeit auf Urwörter (die Erkenntnis von Wurzeln wird man nicht verlangen), und da ist Platons Meinung offenbar, daß der Sprachschöpfer, wer er auch war, mit dem Klange irgendwie dasjenige kenntlich zu machen versucht hätte, was die Wörter bezeichnen. Soviel ich sehe, sind wir auch nicht klüger ge-

[1]) Die Ionier standen mit den fremdsprachigen Bewohnern des Landes, die neben und unter ihnen wohnten, in so naher Beziehung, daß sich die Sprachen vielfach mischten und gelegentliche Beobachtungen nicht ausblieben, wie die des griechisch schreibenden Lyders Xanthos über die gegenseitigen Entlehnungen, die wir in den Gedichten des Ephesiers Hipponax bestätigen können. Daher hat Herodotos, der weite Reisen gemacht hat, Interesse für fremde Sprachen und läßt uns in die grammatischen Anschauungen der Zeit Einblick tun. Dank einigen wenigen Beobachtern der hellenistischen Zeit besitzen wir auch eine Anzahl lydischer, karischer, lykischer Glossen, meist von hellenisierten Angehörigen der Völker aus der letzten Zeit der rasch absterbenden Sprache. Das Phrygische dauert ja noch heute im Armenischen, ist aber später unbeachtet geblieben, leider auch die nicht indogermanischen Sprachen des inneren Asiens, sonst würden wir wohl die Sprache der Bevölkerung kennen, die vor den Hellenen in Hellas wohnte, eine hohe alte Kultur besaß und daher vermutlich auf die Sprache der Einwanderer ebenso eingewirkt hat wie das Latein auf die Germanen. Von einer Schicht semitischer Lehnwörter im Griechischen reden nur noch Schwindler, aber die zahlreichen griechischen Wörter, die keine Entsprechung in anderen indogermanischen Sprachen finden, werden von jenen Vorbewohnern der südlichen Balkanhalbinsel stammen, und es sind sogar Suffixe übernommen. Diese fremden Bestandteile haben sich aber schon im Epos so vollkommen eingebürgert, daß sie gar nicht mehr unterschieden werden, so daß die Sprache einen vollkommen einheitlichen Eindruck macht. In der späteren Zeit ist dann in der Literatur ein Purismus herrschend geworden, der die Literatursprache dem Leben entfremdete, und dessen unheilvolle Folgen die Sprache noch heute nicht überwunden hat.

[2]) Nur im 1. Jahrhundert v. Chr. haben einzelne Grammatiker das Latein herangezogen, und das hat sie sofort zu bedeutenden Erkenntnissen geführt. Philoxenos hat die „Wurzel“, namentlich für den Bau des Verbums erkannt.

worden. Wenn er dabei mit dem rauhen r und dem linden l wirtschaftet, so wird es ihm selbst zum Spiele, und auch was er glaubt, kann ihm höchstens als richtige Meinung, wissenschaftlich also als unbewiesen und unverbindlich gegolten haben. So wird er nichts dagegen haben, wenn wir den positiven Gewinn seines Kratylos gering anschlagen; er hat ihn ja viel mehr zur Abwehr von Scheinwissen geschrieben. Auch seine geschichtliche Verwertung wird schwer dadurch beeinträchtigt, daß die Schrift so ganz vereinzelt dasteht. Besonders unglücklich ist es, daß wir über Demokritos nichts Wirkliches wissen können. Er hat den sprachlichen und grammatischen Studien umfassende Arbeit gewidmet; aber wir kennen nichts als die Titel.

Von allen diesen Beobachtungen und Vermutungen war doch noch ein weiter Schritt zu der Lehre, die Kratylos aufstellt, daß der Begriff in dem Worte voll enthalten ist, das ihn bezeichnet, und sich daher aus diesem entnehmen läßt; wo nicht, so ist das gar kein Wort, sondern eine Folge unartikulierter Laute. Dieses Prinzip hat Herakleitos zwar nicht aufgestellt, aber so häufig von ihm Gebrauch gemacht, daß seine Nachfolger dazu fortschritten, deren herrschende Stellung in Ionien Platon im Theaetet nachdrücklich hervorhebt. Kein Zweifel, daß es der Athener Kratylos übernommen, also auch seinem Schüler Platon vorgetragen hatte. Natürlich war es ihre Lehre von dem ewigen Flusse der Dinge, die für diese Etymologen aus allen Wörtern sprach; sie wußten zu finden, was sie suchten. Platon hat für die Dinge der Sinnenwelt sich von Herakleitos niemals vollkommen frei gemacht, aber die Willkür dieser sprachlichen Methode war ihm klar geworden, und nun ist es seine Absicht, gründlich mit ihr abzurechnen. Sein Sokrates erreicht es, indem er zuerst ganz in ihren Bahnen wandelt und einen wahren Strom von Etymologien heraussprudelt, die ebenso viele Zeugnisse für die heraklitische Lehre sind. Aber es kommt ihm dabei das Bedenken, es möchte den Weisen der Urzeit, die die Namen schufen, gegangen sein, wie es den Weisen auch jetzt nicht selten ginge; von all dem Drehen und Wenden auf der Suche nach den Etymologien würden sie schwindlig, und da käme es ihnen so vor, als drehte sich die ganze Welt um sie, während der Schwindel in ihnen selbst steckte. Schließlich dreht er den Spieß um und zeigt an ein paar schlagenden Beispielen,

daß sich mit der Etymologie ganz ebenso gut auch das Gegenteil beweisen läßt, der ewige Stillstand aller Dinge. Und so ist das Ergebnis die ernste Mahnung, ein verständiger Mensch dürfe sich und die Sorge für seine Seele nicht den Wörtern anvertrauen. Damit das lustige Buch lustig ausklinge, ein letzter Scherz: weil man selbst am Katarrh, am Flusse, leidet, soll man nicht glauben, der Katarrh, der Fluß herrsche auch überall in der sinnlichen und geistigen Welt.

In der Tat ein lustiges Buch. Wir können doch nicht anders als lachen und wissen sofort, woran wir sind, wenn wir als erstes hören, daß Hermokrates, der Unterredner des Sokrates, gar nicht so hieße, weil er arm ist und ihm nicht glückt, die Armut loszuwerden; ein Name, der den Hermes, den Geber des Gewinnes, in sich schließt, paßt nicht auf ihn. Da wäre es auch kein Name, sondern ein sinnloser Klang. Und bald geht ein wahres Feuerwerk des tollsten Witzes los, ein Sprühregen von mehr oder weniger geistreichen Etymologien prasselt auf uns nieder, und das Hübsche ist, daß wir zuerst gläubig zuhören, bald aber irre werden, Scherz und Ernst nicht mehr scheiden, bis wir gar von wirklichen Namen auf das Schöne und Schlechte (dies soll gar nicht griechisch sein) und Gerechte geraten, also Begriffe, um die sich die Untersuchung in Platons Schule zu drehen pflegt, die aber kaum noch als Namen gelten können. Da ist denn gar kein Zweifel mehr möglich, daß die Nutzlosigkeit des ganzen Treibens gezeigt werden soll.

Sokrates sagt von sich, er hätte die Löwenhaut angelegt, also nach der äsopischen Fabel vom Esel; er kann ja die Fülle von Etymologien, die er aus dem Ärmel schüttelt, unmöglich von sich haben, und die ganze Polemik bewegt sich auf einem Gebiete, das dem wirklichen Sokrates ganz fern lag, auch wenn er eine Vorlesung des Prodikos über Synonymik gehört hatte. Da hilft sich Platon so, wie er es öfter tut: es ist ein fremder Geist über Sokrates gekommen. Das ist im Grunde dasselbe, als wenn er eine Rede bei Aspasia gelernt hat. Hier beruft er sich auf seinen Verkehr mit dem Theologen Euthyphron, den wir kennen. Der hatte also seine dem Platon auch sonst antipathische[1]) Aufklärung über das wahre Wesen der Götter, wie

[1]) Die Etymologen hatten sich durchaus nicht gescheut, auch unehrerbietige Deutungen von Götternamen vorzutragen. Es lag wahrlich nahe,

zu erwarten, auch in ihren Namen gefunden. Die heraklitische Philosophie werden wir ihm nicht zutrauen. Sie vertritt Kratylos, von dem sich sein Schüler vor allem losmachen will. Ohne Zweifel hatte sie außer Ionien auch in Athen Vertreter; aber mit Sicherheit sind diese nicht zu bestimmen, denn der Spruch des Antisthenes, daß die Betrachtung der Namen der Anfang der Bildung sei[1]), gibt über dessen Ansicht keine sichere Aufklärung; die Reste seiner Homererklärung zeigen, daß er sich um die Bedeutung der Wörter bemüht wie die Rhapsoden, nicht anders; ihn zum Herakliteer zu machen, fehlt überhaupt jeder Anhalt.

Die dramatische Anlage des Dialoges ist kunstlos. Kratylos und Hermogenes treffen sich irgendwo zufällig mit Sokrates, und der letztere legt diesem die Frage vor, über die sie sich eben wieder gestritten haben. Hermogenes war ein Halbbruder des reichen Kallias, ein treuer Schüler des Sokrates, der auch am letzten Tage im Gefängnis zugegen ist. Seine Armut muß in dem Kreise viel besprochen sein, denn Xenophon hebt sie stark hervor; er beruft sich gern auf Hermogenes, auch zur Beglaubigung eigener Erfindungen. In Platons Dialog ist dieser ein persönlich für uns gleichgültiger Unterredner. Kratylos schweigt die längste Zeit, holt sich eine kräftige Abfuhr, als er zuletzt für Hermogenes einspringt, bleibt aber unbelehrbar. Seine Charakteristik ist nicht so derb, wie sie Aischines von ihm gegeben hatte (oben S. 91), aber wir spüren doch dickköpfige Anmaßung, wenn er, der jüngere Mann, den Sokrates in die Lehre nehmen will, 428b, und demselben rät, sich die Sache noch einmal zu überlegen, gerade wo er selbst auf den Mund

---

Aphrodite von der Unbesinnlichkeit, Aphrosyne, abzuleiten, und das steht schon bei Euripides (Troer. 990). So etwas vertrug weder Sokrates noch Platon aus Scheu vor den altgeheiligten Personen und Geschichten. Er übt dieselbe Scheu noch im Philebos 12c. Welch Gegensatz zu Antisthenes, der sagte, er würde Aphrodite tot schießen, wenn er nur könnte. Auch die verflüchtigende Deutung Athenes auf den Verstand ist dem Platon bekannt, 407b; auf sie kann er sogleich zwei schöne Etymologien gründen. Von Hephaistos hat er zuerst nur eine; die findet Beifall „falls er nicht noch etwas anderes wüßte". „Rasch, frage nach einem anderen Namen, sonst fällt mir etwas anderes ein." Dies eine Probe der Scherze, die genügt, in allem den Schalk zu erkennen.

[1]) Epiktet I 17, 12.

geschlagen ist[1]). So beruht der Reiz des Dialoges allein auf dem, was Sokrates sagt, und er ist eigentlich niemals der wirkliche Sokrates, weder solange er die Löwenhaut trägt und die fremde Lehre dadurch lächerlich macht, daß er sie übertreibt, noch als er sich gegen sie wendet, auch dies mit den Mitteln von Scherz und Spott.

Und doch kommt zuletzt etwas heraus, das zwar auch nicht sokratisch ist, von dem auch Sokrates nur als von einem Träumen und Ahnen redet, das aber für Platon höchste Wahrheit ist (439d). Wenn es ein Schönes an sich, ein Gutes gibt, so muß das ewig unveränderlich sein. Ein schönes Gesicht[2]) und alles der Art ist freilich beständiger Veränderung unterworfen, aber jenes muß seine Qualität immer bewahren, sonst kann man ihm weder Sein noch Qualität zusprechen, sonst ließe es sich auch gar nicht erkennen. Aber auch die Erkenntnis in dem erkennenden Subjekte kann nichts beständig Wandelbares sein, sonst wird von dieser Seite her jedes wirkliche Erkennen unmöglich. Das bleiben hier Ahnungen, Postulate. Es wird nur gezeigt, daß sie sich mit der heraklitischen Lehre nicht vertragen. Aber wir fühlen darin den Glauben des Platon an ein Reich des Ewigen, das Reich der Ideen, das er uns bald im Phaidon erschließen wird, wir hören von dem ewig Schönen, zu dem uns Diotima im Symposion den Weg weisen wird, und wenn wir eine Erkenntnis des Ewigen gewinnen können, die unverlierbar ist, so muß unsere Seele an dem Ewigen teil haben, das sie zu erfassen die Fähigkeit besitzt. Das wird der Leser als eine Ahnung hinnehmen, als ein Versprechen, daß dieser Sokrates, wenn er nicht bloß scherzt und fremde Irrtümer aus dem Wege räumt, herrliche Wahrheiten darbieten wird. Die Schüler wußten wohl schon darum; aber auch sie mußten mit hochgespannter Erwartung den also angekündigten Werken entgegensehen. Der Kratylos ist verfaßt, als Phaidon und Symposion bereits geplant oder gar angelegt waren.

[1]) Dagegen geschieht es nur, weil der Dialog zum Ende eilt, daß er 439d ein „Schönes an sich“ ohne weiteres anerkennt. Der Herakliteer konnte das nicht tun und brauchte es auch nicht. Wenn ihn das Zugeständnis in große Verlegenheit bringt, so hat sich Platon die Sache allzuleicht gemacht.

[2]) Das erinnert geradezu an Symposion 211a.

Scherz, Spott und Übertreibung sind auch die Waffen, welche Platon im Euthydemos führt; aber in ihm ist zugleich eine Kunst des Aufbaus und der Dramatik aufgeboten, die den Werken der höchsten Meisterschaft ebenbürtig ist. Der Dialog pflegt nicht nach Verdienst eingeschätzt zu werden, weil die Gegner, die er überwindet, diesen Aufwand von Witz nicht zu verdienen scheinen, und für Platons Philosophie Positives kaum herauskommt. Da geben sich die Philosophen mit ihm wenig ab, und die meiste Mühe ist daran verschwendet worden, hinter Euthydem einen vornehmeren Gegner herauszufinden und einen am Schlusse namenlos eingeführten Kritiker des Sokrates zu benennen. Verlorene Liebesmühe. Platon kämpft wie im Kratylos gegen eine falsche Methode, die zwar noch gegenwärtig herrscht, aber aus dem 5. Jahrhundert stammt. Für sie braucht er einen Vertreter, der Zeitgenosse des Sokrates ist: das ist Euthydemos. Und am Schlusse verteidigt er die Philosophie gegen die Rhetorik, Gattung gegen Gattung: es ist eine Herabwürdigung, diese Kämpfe zu persönlichen Fehden zu machen, übrigens auch nur dadurch ermöglicht, daß hier oder da ein Sätzchen herausgegriffen wird, statt auf das Ganze zu sehen. Schon diese Vernachlässigung des Euthydem würde es rechtfertigen, wenn seiner Behandlung hier unverhältnismäßig viel Raum gegeben ist; es liegt das aber auch daran, daß von Sokrates im Kampfe mit den Sophisten irgendwo Proben vorgelegt werden mußten, wo denn der Dialog den Vorzug verdiente, in welchem Platon im Vollbesitze seiner Kunst diesen Sokrates zum letzten Male[1]) eingeführt hat.

An die Stelle der großen Sophistik des 5. Jahrhunderts war einerseits die große Philosophie getreten, Platon und Demokritos, andererseits die Rhetorik; für beide war die geistige Bewegung Voraussetzung, die wir Sophistik nennen; eben darum hatte sie nun ihre Berechtigung und Bedeutung verloren. Aber äußerlich lebte sie fort, nun gerade in weiteren Kreisen, wie das immer mit innerlich überwundenen Formen auch des geistigen und politischen Lebens geschieht, und die Nachfahren der Gorgias und Hippias fanden ein großes Publikum für ihre breiten Bettel-

[1]) Wenn Thrasymachos noch später im Staate als Gegner des Sokrates auftritt, so stammt dieser Teil aus früherer Zeit; später wird der Sophist ganz fallen gelassen.

suppen, die sie mit den Abfällen der Philosophie würzten. Noch immer erhoben sie marktschreierisch ihre Stimme und erboten sich, auf jede Frage aus dem Schatze ihrer Allwissenheit eine Antwort zu geben und jeden, der danach verlangte, jede Kunst zu lehren, ganz sicher und ganz schnell. Wenn aus dem Belehren nicht viel ward, so verstanden sie das Verblüffen um so besser. Es waren vor allem dialektische Künste, die jetzt bei dem Publikum zogen; die Entwicklung, welche die Philosophie genommen hatte, wirkte auch hier herüber, keineswegs erst die Sokratik, sondern ebenso die älteren Philosophien, die, so verschieden sie waren, in diese Eristik ausarteten. Vieles lieferte Protagoras, auf den Platon daher wiederholt namentlich hinweist, gerade für die wirksamsten Trugschlüsse. Von ihm führen die Fäden aufwärts zu Herakleitos, und die Herakliteer mit ihrer Etymologie, die der Kratylos geißelt, sind mindestens für Platon ziemlich gleichen Schlages und sicher gleichen Wertes mit den Eristikern. Noch ärger war der Same ins Kraut geschossen, den der Eleat Zenon mit seinen spitzen Aporien ausgestreut hatte, und Platon hätte schwerlich bestreiten können, daß sein Freund Eukleides von Megara in seiner Schule recht üble Antilogiker züchtete. Die verheerende Macht dieser täuschenden Scharfsinnigkeiten dürfen wir nicht danach bemessen, wie sie auf uns wirken. Wären sie nicht auch nach dem Erscheinen des Euthydem gefährlich geblieben, so würde Aristoteles seiner Logik nicht ein umfängliches Buch beigegeben haben, die „Widerlegung der Trugschlüsse", in dessen Schlußkapitel er die ganze Erscheinung meisterhaft charakterisiert und auch ihre Herkunft mit geschichtlicher Einsicht bespricht. Es ist eine neue Bearbeitung des Stoffes, den Platon im Euthydem behandelt, auf dem platonischen Grunde im Stile des Aristoteles errichtet. Zu kämpfen hatte Aristoteles, der übrigens auf Euthydemos selbst mehrfach zurückgreift, persönlich mit den Megarikern, und in dieser Schule lebte die perverse Dialektik noch über ein Menschenalter fort. Mochten die Philosophen ihren Vertretern mit dem Beinamen Kronos die verdiente Kritik anhängen, daß ihre Witze olle Kamellen waren, die Masse hörte nicht auf zu jubeln, wenn diese Feuerwerker eine Rakete steigen oder viele Frösche hüpfen ließen, und am meisten freuten sie sich, wenn ein Frosch den ernsten Philosophen der Akademie und des Peripatos zwischen

die Beine sprang[1]). Für die Masse war alles dasselbe, alles Philosophie. Sokrates hatte ja auch gefragt und oft keine Antwort bekommen; Frage und Antwort war die Form der platonischen Unterweisung. Da war kein Unterschied von der Methode der Antilogiker, außer daß bei ihnen alles schneller ging und amüsanter war. In dieser Gleichsetzung von Dialektik und Eristik lag wirklich eine Gefahr für die Philosophie. Ist es doch Isokrates, der diese Gleichsetzung durchaus festhält.

Platon kommt auf diese Eristiker oder Antilogiker, wie er sie gern bezeichnet, wieder und wieder zu sprechen, und als er es satt ist, weist er sie wenigstens als hinlänglich erledigt ab[2]). Im Phaidon (90c) vergleicht er ihr Treiben dem Strudel des Euripos und stellt seine Methode an der bedeutsamsten Stelle (101e) in schärfsten Gegensatz zu der ihren. Im Menon ist uns die charakteristische Erscheinung begegnet, daß der Schüler, von dem elektrischen Schlage der echten Dialektik gelähmt, nach einem solchen Trugschlusse greift[3]). Darin dürfen wir die Erfahrungen erkennen, die Platon an seinen Schülern gemacht hat und im Staate anschaulich beschreibt. „Wenn ganz junge Menschen zuerst an der Dialektik kosten, mißbrauchen sie sie zum Spielen und haben wie die jungen Hunde ihren Spaß daran, die anderen mit ihrem Disputieren zu zerren und zu zausen (539b), was dann nicht nur sie, sondern auch die Philosophie in Mißkredit bringt.“ Und an einer anderen Stelle (454a) kennzeichnet er die falsche Dialektik, in die viele wider Willen verfallen, weil sie, unfähig die Begriffe zu scheiden, sich an die Worte und ihre scheinbaren Widersprüche klammern. Daher

[1]) Dann sterben diese Eristiker aus; es hatten ihnen schon die geistreicheren Kyniker Diogenes und Krates Abbruch getan, die keine geringe Gefolgschaft und ein Menschenalter über auch Nachfolger von Einfluß hatten (Metrokles, Menippos). Später ist es der Kampf der Dogmatiker, Stoiker und Epikureer, mit den Akademikern, der diese dem Publikum ergötzlichen Sophistenagone liefert. Timon ist ein vornehmer Schriftsteller für die gebildetsten Kreise; Bion steht tiefer, findet aber doch auch bei einem Eratosthenes Beifall. Neben ihnen dürfen wir eine Schar von geringeren Gesellen voraussetzen, Journalisten, Tagesmenschen, die von dem Vertriebe fremder Gedanken leben; Wanderprediger wie Teles gibt es genug. So lebt die epideiktische Sophistik bis in das 2. Jahrhundert weiter, in dem das geistige Leben überhaupt mählich erlischt.

[2]) Philebos 14d.

[3]) 80d, oben S. 277.

kennzeichnet er (499 a) scharf den Gegensatz der wahren und der falschen Dialektik. In dieser erkennt er die dringende Gefahr und will nun ein für allemal mit dem Unwesen aufräumen. Dazu wählt er sich in dem Chier Euthydemos einen Vertreter, den wir uns durchaus nicht so nichtig vorstellen dürfen, wie er uns in Platons Dialog erscheint, denn er hat im 5. Jahrhundert ein Buch voll solcher Kunststücke verfaßt, das Aristoteles noch benutzt hat: zur Zeit des Sokrates konnte vieles dem Denken ernsthafte Schwierigkeit bereiten, was ein Menschenalter später nur noch Vexierspiel war. Neben Euthydem steht sein Bruder Dionysodoros, und daß die Taschenspieler des Witzes ein Paar sind, das sich in die Hände arbeitet, ist ebenso notwendig wie das Paar Rosenkrantz und Güldenstern im Hamlet. Es wäre daher ein durchaus erlaubter Kunstgriff, wenn Platon den Dionysodoros erfunden hätte; aber wir haben zu der Annahme kein Recht: die Verwertung dieser Verdopplung ist natürlich doch das Werk des Dichters.

Die beiden Gesellen wollen nichts anderes als Taschenspieler sein, Effekt machen, natürlich auch Geld verdienen. Sie werden gleich als „allweise“ eingeführt, wie Platon dieses Gelichter mit Vorliebe bezeichnet (271 c) [1]), beanspruchen diese Weisheitsfülle und dürfen natürlich nicht mundtot gemacht werden. Diese Katzen fallen immer auf die Beine. Das bestimmt den Gang und Ausgang des Dialoges. Denn trotz alledem muß der Leser merken, daß sie nur Wind machen, muß die Fehlschlüsse durchschauen und gar nicht verlangen, daß sich das wie sehr auch immer verdiente Strafgericht an den Schwindlern vollzieht, weil er sie längst ausgelacht hat. Es so weit zu bringen, hat Platon zwei Kunstgriffe nötig gehabt. Sokrates durfte von seiner dialektischen Überlegenheit keinen vollen Gebrauch machen, sonst ließ sich der scheinbare Sieg der Gegner nicht aufrechterhalten. Das zwingt ihn, die Maske der

[1]) „Allweise und göttlich“ scheint Prodikos dem Sokrates, als er ihn von ferne im Kreise seiner Zuhörer sieht, Protag. 315 e. Da liegt noch nicht die bestimmte Nuance in dem Worte, die es später immer an sich hat, als Superlativ der „Vielwisserei“, die Herakleitos mit Verachtung gestraft hatte. Zuerst so im Lysis 216 a, wo die Antilogiker ebenfalls zuerst auftreten, und dann öfter, noch im Sophistes 251 c, wo einer der Fehlschlüsse allweise heißt, der dem Platon besonders zuwider war, weil er seiner Logik immer noch entgegengehalten ward.

Ironie auch jetzt noch aufzubehalten, was uns befremden kann, da er sein Erlebnis dem Freunde Kriton erzählt, also jetzt mit der Sprache herauskommen könnte. Aber dann wäre es um den Spaß des Ganzen getan. So wird denn durch die Dialogführung dafür gesorgt, daß Sokrates teils geradezu die Trugschlüsse löst, teils deutliche Winke dazu gibt, und seine abschließende Rede wirkt sogar in ihrer Ironie stärker, als es die kräftigste Abfertigung tun könnte. Ebenso wichtig ist das Zweite: weil Sokrates höflich bleiben muß, erhält er einen Sekundanten, der das nicht nötig hat, in jenem Ktesippos, der schon im Lysis auftrat [1]). Er lernt dem sauberen Brüderpaare bald ihre Künste ab, die ihn zuerst in possierlicher Weise erschrecken (283 e), so daß sich ihr Versprechen erfüllt, ihre Schüler auch ganz schnell klug zu machen, allerdings in einer für sie recht unbequemen Weise.

Wenn im Staate beklagt wird, daß die Philosophen mit diesen Scheinwissern zusammengeworfen würden, so kommt hier Sokrates durch die Art, wie er mit ihnen verkehrt, in dasselbe falsche Licht. Der biedere Kriton hat diesen Eindruck und erzählt, daß auch jemand anders sich mit Mißbilligung ähnlich geäußert hat. Damit haben sie gar nicht unrecht. Platon selbst denkt schwerlich anders; einmal und nicht wieder läßt er sich in dieser Schrift zu den Klopffechtern herab; persönlich wird er es nie getan haben. Aber jener Kritiker, den er einführt, verwirft zugleich die Philosophie im Bausch und Bogen, wie Anytos im Menon. Dagegen muß sie verteidigt werden. Das geschieht hier so, daß genau wie im Menon zugestanden wird, es gibt keine Lehrer für sie, aber das soll uns nicht verdrießen; gute Lehrer sind in allen Künsten selten, und wenn die Philosophie selbst etwas Gutes ist, was Kriton nicht bezweifelt, sollen wir ihr treu bleiben. Wir können es, denn daß die Tugend lehrbar ist, gilt als zugestanden (der Menon wird vorausgesetzt), und daß in Wahrheit Sokrates der rechte Lehrer ist, werden wir hier so wenig wie dort bezweifeln.

[1]) Oben S. 188. Mit dem Lysis berührt sich der Euthydem mehrfach, und es ist anziehend und belehrend, die Vervollkommnung seiner Kunst gegenüber dem Jugendwerke ins einzelne zu verfolgen. Es ist ein Fortschritt wie vom Satyros zum ersten Faust, von den beiden Veronesern zu Was ihr wollt.

Der Kritiker, dessen Verurteilung der Philosophie Kriton gehört hat, könnte ebensogut ein Politiker wie Anytos sein; hier bleibt er namenlos, weil er die Rhetorik im ganzen vertritt, sowohl die gerichtliche wie die politische, was sich in einer Person, zumal der sokratischen Zeit, nicht vereinigte. Ohne Zweifel empfand Platon, daß auch die Rhetorik eine Macht geworden war, die der Wissenschaft, wie er sie verstand, gefährliche Konkurrenz machte, da sie als Erbin der Sophistik auch den Anspruch erhob, die rechte Bildung zu verleihen, und zumal die Staatsmänner nur bei ihr zu lernen pflegten; haben es doch Demosthenes und Hypereides so gehalten, die von der Philosophie ganz unberührt sind[1]), und was dem Aischines und Lykurgos von allgemeiner Bildung angeflogen ist, ist schäbig genug. Platon hatte auch eingesehen, daß er mit der schroffen Verurteilung der Rhetorik im Gorgias zu weit gegangen war. Daher hielt er eine Auseinandersetzung mit ihr, wie er sie später im Phaidros in dem Gefühle der vollen Überlegenheit gegeben hat, noch nicht an der Zeit. Je unsanfter er mit den Eristikern verfahren war, desto versöhnlicher wollte er hier auftreten, schließt also mit der Anerkennung eines jeden, der etwas mit Ernst und Ausdauer treibt, das irgendwie eine wissenschaftliche Methode hat, freilich nicht ohne ausgeführt zu haben, daß die Rhetorik, ein Mittelding zwischen Politik und Philosophie, notwendig hinter beiden rangiert, eine Kritik, die den Isokrates verdrießen mußte, auch wenn die verbindliche Form des letzten Satzes zeigte, daß Platon sich bemühte, soweit wie möglich entgegenzukommen.

Politiker und Philosophen nebeneinander; das muß in Platons Munde auffallen; auch da heißt es an den Menon zurückdenken, der die lauten und verletzenden Töne des Gorgias schon abgedämpft hatte. Wie hier die Politik eingeschätzt wird, konnte selbst Anytos zufrieden sein; wir können viel eher Anstoß nehmen, die wir wissen, daß für Platon der rechte Philosoph allein der rechte Politiker ist. Damit es nicht so aussieht, als heuchelte er geradezu, muß der Teil des Euthydem herangezogen werden, der nicht bloß Kampf gegen die Eristik ist.

[1]) Es ist zwar im Altertum behauptet worden, daß Hypereides bei Platon, Demosthenes bei Aristoteles gelernt hätte, aber das sind törichte Fabeln.

Die Sophisten haben sich erboten, den Knaben Kleinias, der die Kinderschuhe noch nicht lange vertreten hat, zu der Überzeugung zu bringen, daß er Philosophie treiben, d. h. studieren, und sich um die Tugend, d. h. seine geistige und sittliche Fortbildung, bemühen muß. Da sie statt dessen nur Witze mit ihm machen, zeigt Sokrates, wie er so etwas anfängt. Er liefert also in seiner Weise durch Frage und Antwort einen Protreptikos, eine „Mahnrede zur Tugend". Der erste Teil ist wesentlich darauf berechnet, im Gegensatze zu den Gedankensprüngen der Sophisten, die den armen Jungen nur verwirrt gemacht haben, ihn ganz langsam Schritt für Schritt zum Ziele zu führen. Was er einsieht, ist in Kürze die einfache Schlußreihe: wir wollen glücklich werden; dazu macht uns der Besitz von Gütern, Gesundheit, Reichtum usw., oder vielmehr der Besitz der Güter reicht nicht aus, man muß auch den rechten Gebrauch von ihnen machen. Das muß man verstehen, lernen. Also auf Wissen kommt alles an; um Wissen und damit die „Tugend" sich zu erwerben, muß man alles tun. Die notwendige Voraussetzung, daß die Tugend lehrbar ist, wird ohne weiteres zugegeben. An diesem ersten Teile ist nichts Besonderes; aber für die Fortsetzung stellt Sokrates die Aufgabe, zu entscheiden, ob man sich jedes Wissen erwerben müsse (die Sophisten sind ja „allwissend"), oder ob es eins gebe, das zugleich das Glück verleiht und zum tüchtigen Manne macht, und was das sei[1]). Damit ist beantwortet, was die Tugend ist, Wissen um Erwerb und Gebrauch der Güter, welche den Menschen glücklich machen, wo denn freilich immer noch offen bleibt, worin das Lebensglück besteht. Beantwortet ist, was der Menon offen lassen mußte, was ist Tugend, mag die Antwort auch noch nicht voll befriedigen. Daß die Tugend Wissen ist, stand auch dort fest: nach dem einen entscheidenden Wissen wird nun weiter gefragt.

Die Sophisten treiben allerhand Schnickschnack und versuchen nicht einmal eine Antwort. Sokrates (288 d) setzt an, wo er abbrach, fragt aber nach der Kunst oder Wissenschaft, die zugleich erzeugt und das Erzeugte zu gebrauchen weiß. Das ist kein ganz ehrliches Fortsetzen. Erzeugen oder Machen

[1]) 282 a. Es könnte ebensogut heißen „Glück und Tugend verleiht"; im Griechischen ist trotz scheinbar verschiedenen Wortlauts im Sinn kein Unterschied.

ist viel zu speziell; die Unsterblichkeit ist wertlos, wenn man sie nicht gebrauchen kann: sehr wahr, sehr passend, nur ist Unsterblichkeit nichts, was so gemacht werden kann wie eine Leier oder eine Rede, die gleich darauf eingeführt werden. Also hat Sokrates die Wendung nur gewählt, um die bestimmten Berufe ablehnen zu können, die nun herangezogen werden, auch das ohne ein begriffliches Fortschreiten, lediglich so, daß sie einzeln versuchsweise vorgeschlagen und abgewiesen werden. Es wird so eine Kritik der Lebensberufe, die ein Kleinias etwa wählen könnte; soll er Rhetor oder Feldherr oder Gelehrter (Mathematiker) oder Staatsmann werden? Aber sie werden nicht an dem eigentlichen Lebensziel gemessen, ob sie gut und glücklich machen, sondern es zeigt sich nur, daß sie das Ziel noch nicht sein können. So das Redeschreiben; denn die Rede hält ein anderer, als der sie schreibt; diese Rhetorik, die des Lysias, wird ziemlich unsanft angepackt. Dasselbe gilt von der Feldherrnkunst, denn ihre Errungenschaften verwertet der Politiker, gilt auch von Geometrie, Astronomie und Rechenkunst, mit deren Ergebnissen erst der Dialektiker etwas Rechtes anfängt; hier weist also Platon die Spezialisten derb zurück, deren Wissenschaften er doch selbst in seiner Schule nicht entbehren kann. Schließlich gelangen sie zu der Politik oder königlichen Kunst, die alle anderen verwertet. Also erfüllt sie die eine Forderung, sie weiß das Wissen zu gebrauchen; aber es erhebt sich die Schwierigkeit, welches Wissen sie denn übermittelt, wenn sie, wie gefordert, die Menschen gut und glücklich machen soll, also ihnen die Tugend, das ist ein Wissen überliefern. Denn wenn die königliche Kunst nur dasselbe Wissen lehrt, was sie selbst besitzt, so sind wir genau bei dem leeren Wissen des Wissens, an dem schon im Charmides 176 die Untersuchung strandete. In dieser Not weiß Sokrates keinen Rat. Darum bleiben die Politiker neben den Philosophen stehen, auch noch in seinen letzten Worten an Kriton.

Ist es Platons Absicht, daß wir uns bei der Aporie beruhigen? Dann reicht es zur Glückseligkeit nicht, daß der Mensch gut wird, weil wir fragen, was fängt er damit an, dann scheint selbst die Glückseligkeit einen Zweck außer sich haben zu müssen. Wie es weiter gehen müßte, wenn der Protreptikos wirklich weitergeführt würde, zeigt der des Aristoteles (Fr. 58), den dieser noch

als Mitglied der platonischen Schule geschrieben hat. Der sagt, „es ist nicht dieses um jenes willen gut, und das wieder um eines anderen willen; es geht nicht in das Unendliche fort, sondern irgendwo ist ein Halt. Es ist ganz lächerlich, von allem einen Nutzen außer ihm selbst zu fordern und immer zu fragen, wozu nützt es. Wahrhaftig, wenn man sich in Gedanken auf die Inseln der Seligen versetzt, da hat man gar nichts nötig, nichts nützt einem, man hat nichts mehr zu tun, als zu denken und anzuschauen, und darin sehen wir auch jetzt das freie Leben.“ Als Vorbereitung dazu, als das, was man dazu braucht, wird die Einsicht, die Fähigkeit bezeichnet, die Natur des Wahrhaftseienden und die Wahrheit zu schauen, also die Philosophie. So würde Platon hier nicht ganz geredet haben; dafür bürgt die königliche Kunst, die Politik. Aber das gilt natürlich, das ist auch durch den vorhergehenden Protreptikos gegeben, daß die Philosophie der rechte Weg ist. Auch das müssen wir natürlich einsetzen, daß der Mensch, wenn er Philosoph und damit gut geworden ist, also auch glücklich, „die Werke wahrer Tugend üben wird“, wie es im Symposion heißt. Aber dann besitzt er auch das wahre Wissen, das gut und glücklich macht: er ist der rechte Politiker. Es sind gar nicht zwei Künste, sondern eine; die Philosophen müssen Könige werden oder die Könige Philosophen. Dann stimmt es erst; aber das kann Sokrates noch nicht sagen, oder, wenn Platon es ihn sagen lassen konnte, weil er es selber wußte, so paßte es doch nicht hier in seinen spottenden Mund.

Im Menon hatten wir eben gelernt, daß der rechte Politiker dann erstehen wird, wenn er die richtige Meinung durch die Vernunft, die wissenschaftliche Methode, durch Platons Dialektik gefestigt hat. Da war die Verbindung von Philosophie und Politik bereits bezeichnet, war also angedeutet, was in Platons Schule zu holen war. Nur scheinbar blieb offen, ob es Lehrer der Wissenschaft gäbe. Auch hier bleibt das offen, denn Sokrates darf nicht geradezu als Lehrer bezeichnet werden; selbst Kriton bringt ihm seinen Sohn nicht[1]). Dennoch bezweifeln wir nicht, daß er der rechte ist; er hat es gegenüber den Schwindlern,

[1]) Das konnte allerdings auch aus dem Grunde nicht geschehen, weil Kritons Sohn Kritobulos kein Sokratiker geworden und auf Abwege geraten war.

gegenüber Kleinias bewiesen. Aber was und wie er lehren wird, erfahren wir hier nicht: der Menon liefert die Ergänzung, ihn müssen wir im Gedächtnis haben, dann werden wir es nicht vermissen. Und die notwendige Verbindung von Politik und Philosophie bleibt hier unaufgeklärt: der Menon gibt wieder die nötigen Fingerzeige. Dafür erhält er die wichtige Ergänzung, daß der Politiker die Menschen gut machen soll; wir denken wieder an den Gorgias, der diese Hauptleistung selbst an Perikles vermißte. In beiden Dialogen ist das Moralische in dem Guten ängstlich gemieden; daher fällt das entscheidende Wort nicht, die Gerechtigkeit. Ängstlich vermeidet Platon, dem Hauptwerke vorzugreifen, an dem er längst arbeitet, das seinen eigentlichen Plan, seine Philosophenpolitik enthüllen soll. Dennoch zeigt gerade die Behandlung der königlichen Kunst, daß ihm bereits Gedankengänge bekannt sind, auf die er erst viel später, später als im Staate, erst im Politikos, seine Leser führen wird. Wenn sie jetzt so ratlos bleiben, wie sein Sokrates sich stellt, ist es ihm ganz recht. Ebenso wie der Menon weist der Euthydem auf den Staat voraus; beide würden ohne diese Hindeutungen in sich geschlossener sein; allein Platon wollte eben daran keinen Zweifel lassen, daß Philosophie und Politik zusammengehörten: darin lag, daß seine Schule auf beide vorbereiten wollte. Menon und Euthydem zusammen, wie sie zusammen verfaßt sind, werben für die neue Schule, der erste wie ein Programm, der zweite wird ein Protreptikos zum Eintritt.

Doch der Euthydem hat Anspruch auch als dramatisches Kunstwerk betrachtet zu werden; in dem architektonischen Aufbau kommt ihm kein Dialog an Geschlossenheit und Harmonie gleich. Es sind fünf Akte, die drei ersten zu je zwei Szenen. Der erste gibt die Exposition, einmal für das Rahmengespräch zwischen Sokrates und Kriton, dann für die Schlacht mit den beiden Sophisten, die samt ihrem Chore von Bewunderern eingeführt werden, und entsprechend der Knabe Kleinias mit seinen Liebhabern, unter denen Ktesippos vorgestellt wird; diese Personen gehören auf die Seite des Sokrates. Die Szene des Rahmengespräches ist nicht angegeben; sie ist ganz gleichgültig. Die Haupthandlung geht in einem Gymnasion vor sich; das erfahren wir sofort, und die Umgebung der Redner gehört zu dem Bilde. Ganz am Ende fällt der Name Lykeion (303 b); ebensogut könnte

er fehlen. So erhalten bei Aristophanes manche Personen erst spät gelegentlich ihren Eigennamen, weil er gleichgültig ist, also vom Zuschauer nicht vermißt ward. Im zweiten Akte geben die Sophisten die ersten Proben ihrer Kunst im Gespräche mit Kleinias; dasselbe tut Sokrates in seinem Protreptikos (bis 282 Ende). Im dritten treiben die Sophisten es nur ärger und bringen den Ktesippos zum Schweigen (286b); Sokrates stopft ihnen eigentlich schon das Maul, aber er lenkt mit ironischer Unterwürfigkeit noch einmal ein und setzt in einer zweiten Szene den Protreptikos mit Kleinias fort, der aber nicht ganz vorgeführt wird. Denn Kriton, der sonst (was in der Tat etwas Gezwungenes behält) die Ironie des Sokrates nicht durchschauen darf, wirft hier ein, die gescheiten Kritiken, die Sokrates dem Kleinias in den Mund legt, könnten von dem Knaben unmöglich stammen. Sokrates kann das auch nicht behaupten, wird unsicher und meint schließlich scherzhaft, dann müßte „einer der Mächtigeren", ein Gott oder Geist eingegriffen haben. „Jawohl, ein Mächtigerer," sagt Kriton und meint den Sokrates selbst. Es ist genau der Kunstgriff, mit dem am Schlusse des Menexenos die Urheberschaft der Leichenrede zwischen Aspasia und Sokrates in die Schwebe gestellt wird. Der Erfolg ist, daß der Knabe überhaupt ausscheidet; das Gespräch wird zwischen Sokrates und Kriton fortgesetzt. Es ist so als ein Hauptstück herausgehoben: in ihm erscheint die königliche Kunst als das Ziel der Erziehung zur Tugend, also der Ausblick auf die innige Verbindung von Philosophie und Politik. Dann kehren wir zu den Sophisten zurück. Der vierte Akt bringt in ihrem Siege über Ktesippos und Sokrates das Hauptstück der Komödie, und das Schlußwort des Sokrates mit seiner beißenden Ironie belehrt uns hinlänglich darüber, wie es in Wahrheit um diesen Sieg steht. Daß Sokrates dann doch noch so tut, als wollte er bei den Sophisten, die ihr loses Maul nun halten, in die Lehre gehen und auch den Kriton dazu auffordert, ist notwendig; so hatte er ja am Anfange des Dialoges geredet. Aber man kann nicht leugnen, daß der Übergang gewaltsam ist, denn Kriton konnte wirklich kaum so tun, als durchschaute er die Ironie nicht. Der fünfte Akt, der dem ersten entspricht, bringt dann in der Einführung des unbenannten Kritikers und seiner Abfertigung durch Sokrates den Abschluß. Die Summe des Ganzen ist: wir müssen trotz allem Philosophen werden.

Nehmen wir das Mittelstück hinzu, so wissen wir auch das Ziel: wir werden durch die Philosophie die wahren Politiker.

Nun sollen hier als Proben der Behandlung ein paar Ausschnitte stehen, zuerst der Anfang des Berichtes, den Sokrates dem Kriton gibt, 272e.

„Durch einen glücklichen Zufall saß ich in dem Auskleideraum[1]), ebenda wo du mich gesehen hast, ganz allein und hatte schon im Sinn, aufzustehen, da kam mir das gewohnte Zeichen, die innere Warnung. Ich blieb also sitzen, und kurz danach kamen die beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros mit ihren Schülern, nicht eben vielen, wie mir schien. Sie gingen in dem bedeckten Gange herum und hatten keine zwei drei Rundgänge gemacht, da kam Kleinias herein, von dem du sagst, er hätte sich sehr herausgemacht, was auch richtig ist. Ihm folgten sehr viele Verehrer, darunter Ktesippos, ein junger Mensch aus Paiania, ein netter fixer Kerl, nur sehr übermütig, weil er noch so jung ist. Kleinias sah mich an der Tür einsam dasitzen, kam geradeswegs auf mich zu und setzte sich rechts neben mich, so wie du es weißt. Als Euthydemos und Dionysodoros ihn sahen, blieben sie erst stehen und sprachen miteinander; dabei sahen sie immer wieder zu uns herüber; ich paßte nämlich gut auf sie auf[2]); dann kamen sie zu uns. Euthydem setzte sich neben den Knaben, Dionysodor links neben mich, die übrigen, wie es sich gerade

[1]) Das Gymnasion ist ein großer viereckiger freier Platz, den ein bedeckter Säulengang umgibt, in dem die Sophisten promenieren; hinter ihm liegen Zimmer und Kammern, dicht neben dem Eingange der Auskleideraum, die Garderobe, sehr geräumig, da sich ja die Turner alle ganz auskleiden. Jetzt muß das Gymnasion ziemlich leer sein; Sokrates wartet auf die Besucher und beobachtet die Eingangstür, durch welche erst die Sophistenschar eintritt; die gehen an der Garderobe vorbei, weil sie nicht turnen wollen, also nicht ablegen. Kleinias kommt zum Turnen, wird aber von Sokrates festgehalten. Ich habe in der Übersetzung nicht Garderobe gesagt, weil wir damit eine falsche Vorstellung erhalten würden, also ein schwerfälliges Kompositum gebildet, das weniger deutsch ist als das Lehnwort. Da ich lebendiges Deutsch für lebendiges Griechisch, Umgangssprache, setzen mußte, sind der Lehnwörter nicht wenige. Puristen mögen sich ärgern; sie können lebendiges Deutsch sowenig wie lebendiges Griechisch.

[2]) Er ahnt, daß die Sophisten in dem vornehmen jungen Herrn einen Goldfisch erkennen, den sie angeln wollen. Daß Kleinias seiner Herkunft entsprechend einmal Stratege werden wird, setzt er voraus.

gab. Ich begrüßte sie, weil ich sie vor Zeiten gekannt hatte, und sagte dann zu Kleinias[1]) ‚ja, lieber Kleinias, diese zwei Herren, Euthydemos und Dionysodoros, sind Weisheitslehrer, und ihre Weisheit geht nicht auf Kleinigkeiten, sondern auf das Große. Sie verstehen die ganze Kriegskunst, alles was ein angehender Feldherr wissen muß, Strategie, Taktik, auch die Künste des Einzelkampfes in Waffen. Man kann aber auch bei ihnen lernen, wie man sich vor Gericht im Kampfe um sein Recht zu wehren hat.‘

Mit diesen Worten fiel ich bei ihnen ab; beide schlugen eine Lache auf, sahen einander an, und Euthydem sagte ‚das treiben wir gar nicht mehr ernsthaft, sondern nur als Bagatell nebenher.‘ Da rief ich erstaunt ‚da muß ja euer ernstes Geschäft etwas Herrliches sein, wenn ihr so große Dinge als Bagatell behandelt. Bitte, sagt mir, was ist diese Herrlichkeit?‘ ‚Tugend, Sokrates, vermeinen wir besser als irgend wer beizubringen, und schneller auch.‘ ‚Himmel‘, sagte ich, ‚das ist ja großartig. Wo habt ihr den Schatz gefunden? Und ich dachte immer noch, wie ich auch sagte, ihr verstündet jene hohe Kunst, die Fechtkunst in Waffen, und so sprach ich von euch, denn ich weiß, bei eurem letzten Besuche hattet ihr das angekündigt. Wenn ihr jetzt wirklich diese Wissenschaft besitzt, so seid gebenedeiet, denn wahrhaftig, wie zu Göttern muß ich zu euch reden und euch wegen meiner vorigen Worte um Verzeihung bitten. Aber sagt ihr auch die Wahrheit? Was ihr ankündigt, ist so groß, daß es kein Wunder ist, wenn man ungläubig ist.‘ ‚Du kannst dich darauf verlassen, Sokrates.‘ ‚So preise ich euch selig um dieses Besitzes willen, mehr als den Großkönig wegen seiner Krone. Sagt mir nur noch das, wollt ihr diese Weisheit produzieren, oder wie habt ihr es im Sinne?‘ ‚Eben dazu sind wir hier, sie zu produzieren und zu lehren, wenn sie jemand lernen will.‘ ‚Wollen werden das alle, die sie nicht besitzen, das garantiere ich euch, ich zuerst und hier der Kleinias, und außer uns der Ktesippos da und die anderen.‘ Dabei wies ich auf die Verehrer des Kleinias. Die standen schon um uns herum. Ktesippos war nämlich weit von Kleinias zu sitzen gekommen, und ich

[1]) Er tut den Sophisten den Gefallen, die Bekanntschaft zu vermitteln; es ist eine Art Vorstellung. So stellt er ihnen später auch den Ktesippos vor.

glaube, Euthydemos hatte sich im Gespräche mit mir vorgebeugt, und da Kleinias zwischen uns saß, versperrte er dem Ktesippos den Blick auf ihn. Der wünschte seinen Liebling anzusehen, wollte auch gern zuhören, war daher aufgesprungen und hatte sich uns gegenübergestellt. Als die anderen das sahen, hatten sie sich rings um uns aufgestellt. Auf die wies ich."

Sokrates macht nun den Vorschlag, die Sophisten sollen dem Kleinias eine Mahnrede zur Philosophie und zur Pflege der Tugend halten, also eine Probelektion in der Kunst geben, die sie zu lehren erbötig sind. Euthydem ist bereit, wenn Kleinias zu antworten versteht, nicht mehr zu knabenhaft schüchtern ist; er wird also keine Rede halten, sondern dieselbe Methode, Frage und Antwort, anwenden wie Sokrates und Platon. Sokrates versichert ‚daran ist er gewöhnt. Diese Herren kommen oft mit Fragen an ihn heran und unterhalten sich mit ihm; da hat er die Befangenheit im Antworten leidlich überwunden'[1]).

‚Was nun kommt, Kriton, wie soll ich dir das gehörig erzählen? Es ist keine Kleinigkeit, eine so ungeheure, unermeßliche Weisheit wiedergeben zu können. Ich muß wie die Dichter am Eingange meiner Erzählung die Musen und ihre Mutter zu Hilfe rufen. Nun, ich denke, Euthydem fing etwa so an ‚lieber Kleinias, welche von beiden sind die, welche lernen, die Klugen oder die Dummen?' Der Junge wurde rot, die Frage war auch wirklich schwer, und sah in seiner Verlegenheit auf mich. Ich merkte seine Verwirrung und sagte ‚nur Mut, Kleinias, antworte herzhaft, was du meinst. Vielleicht wird es dir den größten Nutzen bringen.' Unterdessen beugte sich Dionysodoros etwas vor und flüsterte mir ins Ohr ‚ich sage dir, Sokrates, der Junge mag antworten was er will, widerlegt wird er.' Dabei lachte er über das ganze Gesicht. Während er das sagte, hatte Kleinias geantwortet, so daß ich ihm keinen Wink geben konnte, auf der Hut zu sein; die Klugen wären es, die lernten, hatte er gesagt. Und Euthydem: ‚du weißt, was ein Lehrer ist?' — ‚Ja.' — ‚Und ein Lehrer ist Lehrer der Lernenden, wie der Musiklehrer und der Schreiblehrer Lehrer von dir und den anderen Knaben waren, und ihr wart Schüler.' — ‚Ja.' —

[1]) Damit schraubt Sokrates die Liebhaber des schönen vornehmen Knaben etwas; er gibt aber einen Einblick in die Sitten der Gesellschaft. Man begreift, wie ein Alkibiades verdorben werden mußte.

‚Nicht wahr, als ihr lerntet, wußtet ihr das noch nicht, was ihr lerntet?‘ — ‚Nein.‘ — ‚Wart ihr denn klug, als ihr das noch nicht wußtet?‘ — ‚Nein.‘ — ‚Wenn nicht klug, also dumm.‘ — ‚Gewiß.‘ — ‚Also ihr lerntet, was ihr nicht wußtet, wart also dumm, als ihr lerntet.‘ — Der Knabe nickte zustimmend. ‚Also die Dummen lernen, Kleinias, nicht die Klugen, wie du meinst.‘ Als er das sagte, war es, wie wenn der Dirigent einem Chor das Zeichen gibt: sofort brach das Gefolge des Euthydem und Dionysodor in ein schallendes Gelächter aus, und ehe der Junge noch recht zu Atem gekommen war, griff Dionysodor ein und fragte ‚aber wenn euch der Lehrer etwas auswendig lernen ließ, welche lernten es, die Klugen oder die Dummen?‘ — ‚Die Klugen‘, antwortete er. — ‚Also die Klugen lernen und nicht die Dummen, und du hast dem Euthydem falsch geantwortet.‘

Da lachten und lärmten die Verehrer der beiden Herren erst recht vor Bewunderung ihrer Weisheit, und wir anderen waren perplex und schwiegen. Euthydem merkte es, und um unsere Bewunderung noch zu steigern, ließ er den Knaben nicht los, sondern drehte wie ein guter Tänzer die Frage nach der anderen Seite und fragte ‚lernen die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen?‘ Und wieder flüsterte mir Dionysodoros zu ‚Damit geht's ebenso wie mit dem vorigen.‘ ‚Herr Gott,‘ sagte ich, ‚und euer Voriges war schon so wunderschön.‘ — ‚So sind alle unsere Fragen, Sokrates, da gibt's kein Entrinnen.‘ — ‚Na, Beifall genug scheint ihr bei euren Schülern auch zu finden.‘

Unterdessen hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wüßten. Der stellte ihm ähnliche Fragen wie vorher ‚Also, kannst du lesen?‘ — ‚Ja.‘ ‚Alle Buchstaben?‘ — ‚Ja.‘ — ‚Wenn nun einer lesen läßt[1]), läßt er nicht Buchstaben lesen?‘ — ‚Ja.‘ — ‚Also läßt er etwas lesen, was du weißt; du weißt ja alle.‘ — Auch das mußte er zugeben. — ‚Nun, lernst du etwa nicht, was er lesen läßt?‘ — ‚Ja, ich lerne es.‘ — ‚Also lernst du, was du weißt; du weißt

[1]) Der griechische Unterricht scheint ohne die Unterlage eines Lesebuches so vorgegangen zu sein, daß die Schüler Silben, Wörter, Sätze auswendig lernen und buchstabieren. Wo ich von „lesen lassen“ spreche, steht „abhören“.

ja alle Buchstaben.' — Das gab er zu. — ‚Also war deine Antwort falsch.'

Euthydem hatte noch gar nicht zu Ende gesprochen, da nahm Dionysodor das Wort auf, wie einen zugeworfenen Ball, und richtete es wieder an den Jungen ‚Euthydem verführt dich, Kleinias. Antworte mir. Lernen heißt doch, das Wissen von dem bekommen, was man lernt?' — Kleinias bejahte. — ‚Wissen bedeutet, daß man die Wissenschaft bereits besitzt?' — Das bejahte er auch. ‚Und Nichtwissen heißt, die Wissenschaft noch nicht besitzen?' Mußte er auch zugeben. ‚Wer bekommt nun etwas, der es schon besitzt oder der es nicht besitzt?' — ‚Der es noch nicht besitzt.' — ‚Du hast aber zugegeben, daß die Nichtwissenden zu denen gehören, die noch nicht besitzen.' — Er nickte zustimmend. ‚Also wer lernt, gehört zu denen, die bekommen, nicht zu denen, die haben.' Das bejahte er. ‚Also lernen die Nichtwissenden, Kleinias, nicht die Wissenden.'

Euthydem wollte schon wie zu dem dritten Gange eines Ringkampfes losgehen, um den Knaben niederzuwerfen; ich merkte, daß dem Jungen das Wasser an die Kehle ging, wollte ihm eine Ruhepause schaffen, damit er nicht ganz den Mut verlöre, und sagte ihm zum Troste ‚Du mußt dich nicht wundern, lieber Kleinias, wenn dir die Reden einen fremdartigen Eindruck machen. Du merkst vielleicht nicht, was die Herren mit dir anfangen.' Und nun setzt er ihm mit vielen Worten auseinander, daß dies nur eine seltsame Vorbereitung auf die Einweihung in die herrliche Weisheit sei, ein Spiel, und verfehlt nicht, beiwege die Spielerei der Trugschlüsse aufzuklären. Dann wendet er sich ziemlich ernsthaft an die Sophisten ‚nun laßt das also ein Spiel gewesen sein; wir dürften genug davon haben; und löst euer Versprechen ein.' Vorher aber will er ihnen in seiner Weise davon eine Probe geben, wie er sich eine Ermahnung zur Philosophie, zum Arbeiten an der eigenen geistigen und sittlichen Bildung, denkt. So kommt es zu seinem Protreptikos.

Als eine zweite Probe erscheine der vierte Akt wenigstens in seinen Hauptszenen. Sokrates hat sich mit Kleinias vergeblich bemüht, das Wissen zu finden, das die endliche Befriedigung gibt, und wendet sich daher an die Sophisten. Euthydemos tröstet ihn, denn er kann beweisen, daß er das gesuchte Wissen bereits besitzt. Diesen Nachweis liefert er so, 293 b: ‚Antworte mir,

Sokrates. Etwas weißt du?' — ‚Ja, mancherlei, aber Kleinigkeiten.' — ‚Das reicht. Hältst du nun für möglich, daß irgend etwas das zugleich nicht ist, was es ist?' — ‚Gewiß nicht.' — ‚Du weißt also etwas?' — ‚Ja.' — ‚Wenn du weißt, bist du wissend.' — ‚Ja, von dem etwas.' — ‚Einerlei. Aber mußt du nicht alles wissen, wenn du wissend bist?' — ‚Durchaus nicht; ich weiß ja sehr viel anderes nicht.' — ‚Wenn du etwas nicht weißt, bist du dann nicht nichtwissend?' — ‚Ja, von dem etwas, mein Freund.' — ‚Bist du deshalb weniger nichtwissend? Und eben sagtest du, du wärest wissend. Da bist du ja der, der du bist, und umgekehrt bist du es nicht, beides zugleich.' — ‚Ach so,' sagte ich, ‚du spielst immer Trümpfe[1]). Wie es zugeht, daß ich die gesuchte Wissenschaft besitze? Nun, so etwa, daß ich alles weiß, weil ich etwas weiß, denn ich kann nicht zugleich wissend und unwissend sein, und weil ich alles weiß, besitze ich auch jene Wissenschaft. Meinst du es so, und ist das dein Kniff?' — ‚Du lieferst dir ja selbst den Beweis, Sokrates.' — ‚Ja, lieber Euthydemos, geht es dir nicht ebenso, widerfährt dir nicht dasselbe? Was mir mit dir und mit meinem lieben Freunde Dionysodoros widerfährt, das will ich mir schon gefallen lassen. Sage mal, gibt es nicht Dinge, die ihr wißt, und auch welche, die ihr nicht wißt?' — ‚Bewahre,' rief Dionysodoros. — ‚Wie meint ihr das? Da wißt ihr wohl nichts?' — ‚Na, und ob!' — ‚Ihr wißt also alles, weil ihr etwas wißt.' — ‚Alles; und du auch, wenn du etwas weißt.' — ‚Himmel, was ist da für ein Wunder, was für ein großer Segen herausgekommen. Wissen auch die anderen Menschen alle alles oder nichts?' — ‚Wenigstens wissen sie nicht das eine, und das andere nicht, sind also nicht zugleich wissend und unwissend.' — ‚Wie denn?' — ‚Alle wissen alles, wenn sie auch nur eins wissen.' — ‚Bei den Göttern, Dionysodoros, jetzt wird mir klar, daß ihr ernsthaft redet, endlich habe ich's erreicht, daß ihr ernst macht. Ihr wißt wirklich alles? Zum Beispiel zu tischlern und zu schustern?' — ‚Allerdings.' — ‚Auch das Sattlerhandwerk versteht ihr?' — ‚Ja doch, Schuhflicken auch.' — ‚Auch so etwas, wieviel Sterne es gibt und wieviel Sandkörner?' — ‚Allerdings. Glaubst du, wir würden das nicht

[1]) Sokrates führt ein Sprichwort an, das uns nicht klar ist; ich mußte mir irgendwie helfen, schlecht genug.

behaupten?' Da sprang Ktesippos ein ‚Tut mir den Gefallen, Dionysodoros, und gebt mir davon eine Probe, die mir beweist, daß ihr die Wahrheit sagt.' — ‚Womit soll ich aufwarten?' — ‚Weißt du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und er, wie viele du hast?' — ‚Reicht es dir nicht, daß du gehört hast, wir wissen alles?' — ‚Durchaus nicht. Dies müßt ihr sagen und beweisen, daß es richtig ist. Und wenn ihr sagt, wieviel Zähne der andere hat, und wir nachzählen und finden, daß ihr es wußtet, dann werden wir euch auch alles andere glauben.' Das hielten sie für Verhöhnung und wollten es nicht, aber sie behaupteten, alles zu wissen, und Ktesippos fragte schließlich ganz unverhüllt nach den häßlichsten Dingen. Aber sie waren bei jeder Frage wie die wilden Eber, die auf den Spieß rennen, und sagten, sie wüßten es."

So bewegt sich die Debatte noch längere Zeit auf dem Boden dieses Trugschlusses. Endlich fragt Sokrates, 296e, ‚Wie steht es denn mit meinem Wissen bei so etwas, Euthydem, daß die guten Menschen ungerecht sind? Weiß ich das, oder weiß ich es nicht?' — ‚Du weißt es doch.' — ‚Was?' — ‚Daß die guten Menschen nicht ungerecht sind.' — ‚Das weiß ich längst, aber daß die guten Menschen ungerecht sind, wo habe ich das gelernt?' — ‚Nirgend', sagte Dionysodor. — ‚Also dann weiß ich es nicht.' — ‚Du verdirbst unseren Beweis', sagte Euthydem zu ihm, ‚und es kommt heraus, daß er zugleich wissend und unwissend ist.' Da ward Dionysodoros rot. Ich fragte den Euthydemos, ‚wie denkst du denn, hat dein Bruder nicht recht? Er weiß doch alles.'

Schleunigst fiel Dionysodoros ein ‚Ja, bin ich denn Euthydems Bruder?' — Ich sagte ‚Warte, mein Bester, bis Euthydem mich darüber belehrt hat, daß ich weiß, die Guten sind ungerecht; gönne mir doch die Belehrung.' — ‚Du willst auskneifen, Sokrates, und nicht antworten.' — ‚Natürlich, ich weiß mich des einen schon nicht zu erwehren, so daß ich gar nicht anders kann, als vor den zweien auskneifen. Herakles war viel mehr als ich und war doch nicht imstande, mit der Hydra fertig zu werden; die war eine Sophistin, und wenn ihr ein Kopf ihres Systems abgeschlagen ward, wuchsen ihr eine ganze Menge nach; und dann hatte er noch den Krebs, das war ein zweiter Sophist; der Krebs kam aus dem Meere, das heißt wohl, er war eben zugereist. Der peinigte den Herakles mit seinem Querfragen, seinem Kneifen;

da rief sich Herakles seinen Neffen Iolaos zur Hilfe; der hat ihm zum Siege geholfen. Wenn mein Iolaos kommen sollte, würde er die Sache nur schlimmer machen.' — ‚Antworte doch,' sagte Dionysodoros, ‚wenn du mit deiner Litanei fertig bist. War Iolaos nicht ebensogut dein Neffe wie der des Herakles?' — ‚Es ist schon das beste, ich antworte dir, Dionysodoros. Ich weiß ja, du hörst mit Fragen nicht auf, weil du mir's nicht gönnst und es nicht dazu kommen läßt, daß Euthydemos mich jene Feinheit lehrt.' — ‚Antworte doch.' — ‚So antworte ich. Des Herakles Neffe war Iolaos, meiner, soviel ich weiß, keineswegs. Denn mein Bruder Patrokles war nicht sein Vater; der hieß nur ähnlich, nämlich Iphikles, der Bruder des Herakles.' — ‚Und Patrokles war deiner?' — ‚Ja, von Mutterseite, nicht auch von Vaterseite.' — ‚Also er ist dein Bruder und nicht dein Bruder,' — ‚Von Vaterseite nicht, Verehrtester; sein Vater war Chairedemos, meiner Sophroniskos.' — ‚Vater war also Sophroniskos und Vater war Chairedemos?' — ‚Jawohl, der eine Vater von mir, der andere von Patrokles.' — ‚Also war Chairedemos etwas anderes als ein Vater.' — ‚Als mein Vater.' — ‚War er also Vater und etwas anderes als Vater? Bist du dasselbe wie ein Klotz?' — ‚Ich fürchte, du machst mich zu einem; ich denke, ich bin keiner.' — ‚Also du bist etwas anderes als ein Klotz?' — ‚Ja, etwas anderes.' — ‚Wenn du etwas anderes bist, bist du doch Nichtklotz, und Nichtgold, wenn du etwas anderes als Gold bist?' — ‚Ja.' — ‚Also ist auch Chairedemos, wenn er etwas anderes ist als ein Vater, Nichtvater.' — ‚Es scheint, er ist Nichtvater.' — ‚Jawohl,' nahm Euthydem die Rede auf, ‚denn wenn Chairedemos Vater ist, ist Sophroniskos von einem Vater verschieden, also Nichtvater, und du hast gar keinen Vater, Sokrates.' Ktesippos fiel ein ‚Geht es eurem Vater nicht ebenso? Er ist von meinem Vater verschieden.' — ‚Weit gefehlt', sagte Euthydemos. — ‚Ist er denn derselbe?' — ‚Jawohl.' — ‚Das will ich ihm nicht geraten haben. Aber ist er nur mein Vater, Euthydem, oder auch Vater der übrigen Menschen?' — ‚Auch der übrigen Menschen. Oder dachtest du, er könnte Vater und Nichtvater sein?' — ‚Ja, das dachte ich.' — ‚Wieso? Kann Gold Nichtgold sein, Mensch Nichtmensch?' — ‚Willst du denn, sozusagen, den Faden in die Unendlichkeit spinnen? Es ist doch toll, daß dann dein Vater Vater von allen sein soll.'

— ‚Aber er ist es.‘ — ‚Von allen Menschen oder auch von den Pferden und den anderen Tieren?‘ — ‚Von allen.‘ — ‚Und Mutter die Mutter?‘ — ‚Ja, auch die Mutter.‘ — ‚Auch von den Seeigeln ist deine Mutter Mutter?‘ — ‚Deine auch.‘ — ‚Und du bist also Bruder der Kälber und Welpe und Ferkel?‘ — ‚Du auch.‘ — ‚Und der Eber ist dein Vater und der Hund?‘ — ‚Deiner auch.‘ — ‚Du wirst es gleich zugeben,‘ fiel Dionysodoros ein, ‚du brauchst mir nur zu antworten. Sage mir, hast du eine Hündin?‘ — ‚Ja, ein infames Biest.‘ — ‚Hat sie Junge?‘ — ‚Ja, ganz dieselbe Sorte.‘ — ‚Ihr Vater ist der Hund, nicht wahr?‘ — ‚Ich habe ja zugesehen, wie er sie besprang.‘ — ‚Na also, der Hund ist dein?‘ — ‚Gewiß.‘ — ‚Vater ist er, dein ist er auch, also wird der Hund dein Vater, und du der Bruder der Welpe.‘ Und gleich fing Dionysodor wieder an, damit Ktesippos ihm mit keinem Worte zuvorkäme, ‚gib mir noch auf eine kleine Frage Antwort. Schlägst du den Hund?‘ Da lachte Ktesippos und sagte, ‚weiß Gott, das tu ich; dich kann ich's ja nicht.‘ — ‚Also schlägst du deinen eigenen Vater.‘ — ‚Ich täte viel besser, wenn ich den euren schlüge, weil er sich's hat einfallen lassen, so gescheite Söhne zu zeugen. Aber nicht wahr, Euthydem, eurem Vater, dem Hundevater, hat eure Weisheit viele gute Dinge eingebracht.‘ — ‚Er hat gar keine vielen guten Dinge nötig, Ktesippos, so wenig wie du.‘ — ‚Du auch nicht, Euthydemos[1])?‘ — ‚Kein Mensch hat sie nötig. Sage mir, Ktesippos, ist es für einen Kranken gut, Medizin einzunehmen, ist das nicht gut, wenn er sie nötig hat? Und wenn man in den Krieg zieht, ist es nicht gut, bewaffnet zu sein?‘ — ‚Ich glaube; aber ich erwarte etwas Feines von dir.‘ — ‚Du wirst es bald am besten erfahren; antworte nur. Du gibst zu, daß es für den Menschen gut ist, Medizin einzunehmen, wenn er es nötig hat; ist es nun etwa gut, von diesem guten Dinge möglichst viel zu trinken, wird es ihm gut bekommen, wenn ihm eine Wagenladung Nieswurz eingegeben wird?‘ — ‚Ganz gewiß, wenn, der es einnimmt, so groß ist wie die delphische

[1]) Ktesippos insinuiert damit, daß die Sophisten ihre Künste treiben, um damit zu verdienen. Für seine Haltung und auch für die ihre muß man im Sinne behalten, daß er ein vornehmer Athener ist, sie aber aus einer abhängigen Stadt stammen und nun ganz heimatlos sind.

Statue[1]).' — ‚Und im Kriege, weil es gut ist, Waffen zu haben, muß man da möglichst viele Speere und Schilde haben, weil das gut ist?' — ‚Selbstverständlich. Das glaubst du nicht, Euthydem, sondern nur einen Schild und einen Speer?' — ‚So glaube ich.' ‚Willst du auch den Geryones und den hundertarmigen Briareos so ausrüsten? Ich hatte dich für schlauer gehalten, dich und deinen Gesellen da.' Euthydem verstummte; aber Dionysodor fragte im Anschluß an die frühere Antwort des Ktesippos ‚Gold zu haben hältst du für ein Gut, nicht wahr?' — ‚Ja, viel Gold.' — ‚Weiter. Güter will man immer und überall haben, nicht wahr?' — ‚Unbedingt.' — ‚Und das Gold ist ein Gut, das gibst du zu?' — ‚Hab' ich vielmehr schon zugegeben.' — ‚Also muß man es immer und überall und womöglich an sich haben. Da wird der Glücklichste sein, wer drei Zentner Gold im Bauche hat, einen Zentner im Schädel und ein Goldstück in jedem Auge.' — ‚Wenigstens heißt es, daß bei den Skythen die beglücktesten und vornehmsten Leute Gold in den Schädeln haben, ihren eigenen Schädeln, nach deinem Schlusse von dem Hunde und dem Vater, und das größte Wunder ist, sie trinken aus ihren eigenen vergoldeten Schädeln, sehen sie sich von innen an und halten ihre eigene Hirnschale in der Hand.'"

So führt sie Ktesippos noch weiter mit ihren eigenen Waffen ab und hat die beglückende Freude, daß Kleinias laut aufjubelt. ‚Ich glaube,' fügt Sokrates hinzu, ‚der Schwerenöter, der Ktesippos, hatte ihnen diese Künste abgehorcht, denn eine solche Weisheit kann kein anderer Mensch besitzen.' Er verweist denn auch dem Kleinias sein Lachen, und da wenden sich die Sophisten wieder an ihn, zuletzt mit der Frage ‚Du hältst doch das für deines, worüber du verfügst, mit dem du anfangen kannst, was du willst, zum Beispiel Ochsen und Schafe hältst du für deine, wenn du sie verkaufen, verschenken, jedem Gotte, dem du willst, opfern kannst? Wo du das nicht kannst, ist das nicht dein?' Ich wußte ja schon, daß dabei etwas Schönes herauskommen würde, wollte es auch so bald wie möglich hören, darum antwortete ich ‚Jawohl, so ist es, nur so etwas ist mein.' — ‚Das

[1]) Hier hat Platon sich versehen, wenigstens wissen wir von keinem delphischen Kolosse, der berühmt gewesen wäre, dagegen stand einer in Delos, und zum großen Teile liegt er noch da. Den wird Platon meinen.

gilt auch für lebende Wesen?'[1]) — ‚Ja.' — Jetzt machte er eine Pause, stellte sich an, als dächte er über eine wichtige Sache nach und fragte ‚Sokrates, hast du einen Gott, der zu dir persönlich gehört?'[2]) — ‚Ja, den hab' ich, den Apollon Patroos, wie alle Athener, und den Zeus meines Herdes, und den Zeus und die Athena meiner Bruderschaft[3]).' — ‚Das sind also deine Götter?' — ‚Meine Ahnherrn und Gebieter.' — ‚Nun, dein sind sie, das hast du doch zugegeben.' — ‚Das hab' ich getan. Ich konnte ja nicht anders.' — ‚Und lebende Wesen sind die Götter auch?' — ‚Ja.' — ‚Und von den lebenden Wesen hast du zugegeben, daß nur diejenigen dein sind, die du verschenken und verkaufen, jedem Gotte, dem du willst, opfern kannst?' — ‚Ich hab's zugegeben, Euthydem. Für mich gibt's kein Entrinnen.' — ‚Vorwärts also, gleich gib Antwort. Da du zugegeben hast, daß der Zeus und die anderen Götter dein sind, kannst du sie nun verkaufen, verschenken, und wie mit deinen anderen lebenden Wesen alles mit ihm anfangen?' Ich war von dieser Folgerung wie zu Boden geschlagen, Kriton, ich konnte keinen Laut hervorbringen. Ktesippos ging vor, mir beizustehen, und sagte ‚Potz Kuckuck, ein schöner Schluß.' Da fragte Dionysodoros ‚ist der Potz ein Kuckuck, oder der Kuckuck ein Potz?' Und Ktesippos ‚Alle Hagel, das ist stark. Ich geb' es auf. Die Herren sind unüberwindlich.'

„Da war kein einziger, lieber Kriton, unter den Anwesenden, der die Rede und die beiden Brüder nicht aufs höchste gepriesen hätte. Vor Lachen und Klatschen und Vergnügen fielen sie beinahe um. Früher hatten jedesmal nur die Verehrer des Euthy-

[1]) Es geht im Griechischen langsamer; da sie ein Wort haben, das auf Götter, Menschen und Tiere als lebende Wesen gleichermaßen zutrifft, wird dessen Begriff erst noch dahin bestimmt, daß sie „eine Seele haben", weil die Seele eigentlich nur das Leben bedeutet, wie zum Phaidon zu besprechen sein wird.

[2]) Hier und im folgenden durfte für diesen Ort etwas fortbleiben.

[3]) Wer ein Haus hat, hat den Sonderkult seines Gehöftes und Herdes; von Apollon stammen nach der offiziellen Genealogie die Ahnherren der alten Phylen, in welche die Bürgerschaft zerfiel; gegliedert war sie daneben in Bruderschaften, die neben ihren besonderen Ahnherren den Zeus und die Athena als gemeinsame Schutzherren der Bruderschaften verehrten. Nur alteingesessene Bürger pflegten sich noch zu einer der alten Bruderschaften zu rechnen.

demos einen ganz ungeheuren Beifallslärm erhoben, aber jetzt fingen beinahe auch die Säulen des Lykeion vor Freude über die Herren zu lärmen an. Ich war so weit, daß ich mir eingestand, so weise Leute nie gesehen zu haben, und ganz im Banne ihrer Weisheit machte ich mich daran, ihr Lob zu singen, und hub an ‚Hoch gepriesen sei euer wunderbares Talent, daß ihr etwas so Gewaltiges so rasch, in so kurzer Zeit fertiggebracht habt. Euthydemos und Dionysodoros, viele Vorzüge haben eure Reden, aber das Stolzeste ist, daß ihr dabei auf die Masse der Menschen und auf die sogenannten reputierlichen Leute, die für etwas gelten, gar keine Rücksicht nehmt, sondern nur auf euresgleichen. Denn das weiß ich, nur sehr wenige, die euresgleichen sind, werden von solchen Reden befriedigt; den anderen sind sie so neu, daß es ihnen sicherlich viel beschämender sein würde, mit ihnen andere im Wortkampfe zu besiegen als besiegt zu werden. Und etwas anderes ist sehr liberal und herablassend von euch: wenn ihr bestreitet, daß es einen festen Begriff des Guten, des Schönen, auch des Wissens und dergleichen gibt, so macht ihr ja allerdings alle Menschen mundtot, wie ihr das auch behauptet; aber daß ihr's nicht bloß an den andern tut, sondern daß es euch auch so zu gehen scheint, das ist wirklich liebenswürdig und nimmt euren Behauptungen das Verletzende. Und die Hauptsache, eure Erfindung ist so vortrefflich, so methodisch, daß sie jeder beliebige in ganz kurzer Zeit lernen kann. Ich habe es schon an Ktesippos bemerkt, wie der sofort imstande war, es euch nachzumachen. Diese Feinheit eurer Erfindung erleichtert ihre Mitteilung höchst glücklich; aber sie macht sie zur Behandlung vor der Öffentlichkeit ungeeignet. Ich rate euch, hütet euch vor öffentlichem Auftreten, sonst lernen es die Leute ganz schnell und wissen euch keinen Dank. Am besten ist's, ihr disputiert nur ganz allein miteinander, und wenn einer dabei sein soll, nur vor einem, der euch Honorar zahlt. Und wenn ihr klug seid, gebt denselben Rat auch euren Schülern, niemals mit irgend jemand zu disputieren, außer mit euch und untereinander. Denn das Rare, Euthydem, ist kostbar; das Wasser ist ganz billig; Pindar sagt, es wäre das Beste.

Und nun — nehmt mich und Kleinias als Schüler an.'"

11. Verklärung des Sokrates.

Am Schlusse des Symposion stellt Sokrates die Behauptung auf, ein Dichter, der über eine wirkliche Kunst verfügte (also methodisch schüfe, mit Einsicht in das Wesen dessen, was er treibt) müßte sowohl Tragödien wie Komödien verfassen können, was tatsächlich unerhört war und für undenkbar galt; Platon selbst führt diese Tatsache im Staate 395a an. Ausgeführt hat er den Gedanken nicht und läßt ihn wohl von seinem Sokrates gegen den Tragiker Agathon und den Komiker Aristophanes aussprechen, um ihnen zu Gemüte zu führen, daß ihre Kunst nicht auf wirklicher Einsicht wie die Wissenschaft, sondern soweit sie Schönes schafft, auf „richtiger Meinung" beruhe, die wir Begabung oder besser Inspiration nennen mögen. Aber erfaßt hatte er die tiefe Wahrheit, daß das Menschenleben selbst zugleich Tragödie und Komödie ist, wie er es selbst sagt (Philebos 50b), also erst der ein Vollbild des Lebens geben wird, der es von beiden Seiten darzustellen vermag. Es war nicht ästhetische Spekulation, was ihm zu dieser Erkenntnis verholfen hatte, sondern die Erfahrung an dem eigenen Dichten, als er ein Vollbild von der Person des Sokrates zu geben unternahm. Das geschieht in den beiden Dialogen, die er ziemlich gleichzeitig verfaßt haben muß, da sich trotz manchen Berührungen nicht erkennen läßt, welcher früher vollendet ist, während beide hinter die eben behandelten, aber vor den Staat gehören, Phaidon und Symposion. Den Sokrates, seine Schlagfertigkeit und seine Ironie, die ihm den Sieg über die Sophisten leicht macht, hatte der Euthydemos vorgeführt; damit hatte diese Gattung sokratischer Dialoge ihre Krönung und ihren Abschluß erhalten. Aber die sittliche Größe, die unendlich mehr bedeutet als die seines Verstandes, trat dort ganz zurück. Sie galt es nun zu zeigen. *Ecce quomodo moritur iustus* zeigt der Phaidon, soweit

er die Person des Sokrates angeht. Im Symposion sehen wir, wie der Weise als Mensch unter Menschen zu leben versteht. Es ist bewunderungswert, daß Platon die weltflüchtige Stimmung des Phaidon neben den Scherzen und der Lebenslust des Symposion so rein wiederzugeben wußte; eben das ist es, was uns immer an Shakespeare erinnert[1]). Platon hat es erreicht, weil er die Aufgabe mit voller methodischer Einsicht angriff; aber die Begabung, die Inspiration hat doch das Beste dazu getan.

Der Verteidigung des Sokrates hatte seine ältere Schriftstellerei zu gutem Teile gegolten. Damals fühlte er sich als Schüler. Wenn er jetzt eine Verklärung seines Meisters lieferte, so geschah das, weil er nicht mehr bloß Schüler war, es geschah gewissermaßen zum Abschiede. Schon im Menon war Sokrates in vielem Platon geworden, denn er wies auf den methodischen Unterricht hin, den dieser an die Stelle der sokratischen freien Gespräche stellen wollte. Nun war die Schule gegründet, die ersten Erfahrungen und Erfolge gewonnen. Das Hauptwerk vom Staate war in Arbeit, und da verschwand ziemlich jede Ähnlichkeit mit den wirklichen Zügen des Sokrates, der nun die Lehren Platons vortrug. Seine Kunstform, den sokratischen Dialog, mochte dieser nicht aufgeben; er wird sie zunächst unwillkürlich festgehalten haben, und der Verfasser des Gorgias durfte dessen Fortsetzung im Menon gar nicht anders geben. Aber der Epitaphios war doch schon nicht ohne eine Gewaltsamkeit, die etwas Peinliches hat, auf den Namen des Sokrates geschoben, und wenn Platon im Phaidon das Hauptstück seiner eigenen Lehre vortragen wollte, so konnte ihm nicht entgehen, daß diese positive Belehrung in den Mund des Nichtwissers nicht mehr paßte. War es noch mit der Pietät

[1]) Platon hat nicht beachtet, daß die großen Tragiker im Satyrspiele schon selbst seiner Forderung in nicht geringem Grade genügt hatten, wenigstens Aischylos und Sophokles. Die spätere Theorie, Aristoteles an der Spitze, hat den platonischen Gedanken fallen lassen und die doch nur geschichtlich gewordene Sonderung von Tragödie und Komödie als von der Natur gegeben betrachtet. Um das Satyrspiel hat man sich wenig gekümmert; so ist es gekommen, daß wir nur eben so viel von ihm haben, um zu erkennen, wie Großes wir verloren haben. Die dramatische Dichtung der Modernen würde eine ganz andere Entwicklung genommen haben, wenn die Spürhunde des Sophokles und die Stücke Menanders, immer noch Bruchstücke, im 16. Jahrhundert ans Licht getreten wären.

vereinbar, daß er fortfuhr, sokratische Dialoge zu schreiben? Hatten dessen andere Jünger nicht recht, wenn sie Anstoß nahmen? Da hat er sich geholfen, wie er es konnte, weil er ein Dichter war. Er hat es vermocht, das wahrste und treuste Porträt des Sokrates zu malen, diesem dadurch die unvergängliche Macht zu verleihen, die er als Sokrates ausübt, und daneben doch diesem Sokrates seine eigensten Gedanken in den Mund zu legen. Die Menschen pflegen zu vergessen, ein wie großes Opfer zugleich darin liegt, daß er mit seiner eigenen Person vollkommen verschwindet.

Der Phaidon hat das ganze Altertum hindurch und dann wieder, als Platons Schriften im Abendlande bekannt wurden, die tiefste Wirkung als ein Buch der Erbauung und des Trostes in weiten Kreisen ausgeübt, auch in solchen, die eine andere Religion oder Philosophie bekannten oder auch für seinen streng philosophischen Gehalt unempfänglich waren. Er erreicht es durch das Ethos des im Leiden triumphierenden Helden; daneben wirkt die zuversichtlich als wissenschaftlich bewiesen hingestellte Unsterblichkeit der Seele als Erfüllung eines eigenen Wunsches auf die Leser, am sichersten, wenn ihnen verborgen bleibt, daß sich in den Beweisen Sokratisches und Platonisches mischt, ohne sich überall wirklich zu vertragen. Das Symposion ist in anderen Kreisen an die erste Stelle unter Platons Schriften getreten, da wo künstlerischer Genuß gesucht wird, hat also jetzt den Phaidon geschlagen; Philosophie ist nicht wesentlich anders darin als in Schillers oder Hölderlins Gedichten. Die Philosophie und die Kunst Platons werden doch erst dem aufgehen, der die beiden Werke nebeneinander zu genießen reif geworden ist, und wer Platon selbst sucht, darf die beiden Dialoge doch nur als Vorbereitung und Ergänzung des Staates betrachten.

Der Euthydemos hatte Kriton eingeführt, den treuen Freund, der doch kein Philosoph war. Diese Rolle bleibt ihm im Phaidon. Der übermütige Ktesippos durfte hier nicht hervortreten, aber er fehlt nicht im Kreise der Getreuen. Aus der Zahl der Athener, die das Symposion an Agathons Tische zusammenführt, erscheint keiner außer dem Berichterstatter Apollodoros, der bei dem Mahle nicht zugegen war; er erhält dieselbe Charakteristik. Die Unterredner aber sind Fremde, und durch das Einleitungsgespräch

wird der Phaidon dem Philosophen aus Elis gewidmet, dessen Namen er trägt. Auch Echekrates, dem Phaidon erzählt, ist ein Fremder, aus Phleius im Peloponnes; wo die beiden sich treffen, ist nicht gesagt. Phaidon hatte sich die Widmung durch seine bedeutende Schilderung des Sokrates in seinen Dialogen verdient, von der wir früher (S. 113) Gebrauch gemacht haben. Er war aber auch für Platon selbst Berichterstatter, da dieser, wie er ausdrücklich angibt, durch Krankheit an dem Todestage des Sokrates ferngehalten war[1]). Die Jünger werden ja nicht müde geworden sein, sich alle einzelnen Züge aus den letzten Stunden des Meisters immer wieder zu erzählen, und Platon hat die nächste Zeit in Megara bei Eukleides und Terpsion gelebt, die auch Zeugen des Todes gewesen waren; ihnen hat er später seinen Theaetet gewidmet. Hier gab er dem Phaidon die Ehre, und wenn dieser, damals ein hochaufgeschossener Ephebe, nicht mitreden konnte, so streicht ihm doch Sokrates an einer bedeutsamen Stelle der Unterhaltung liebkosend über seine noch knabenhaft ungeschorenen Locken, 89 b, ein rührendes Bild, das keiner vergißt, dem es einmal zu Herzen gegangen ist.

Daß sich Ausländer vom Tode des Sokrates erzählen und Ausländer neben ihm das Wort führen, ist nicht nur dazu da, dem Ereignis eine über ganz Hellas reichende Bedeutung beizulegen, es läßt auch erkennen, daß Platon nun für ein weiteres Publikum schreibt, als er in der Apologie und dem Kriton im Auge hatte. Damals konnte er voraussetzen, was jeder Athener wußte: hier wird erläutert, wie es kam, daß die Verzögerung

[1]) Kaum glaublich, daß man gewagt hat, dieses Zeugnis für eine Erfindung zu erklären, durch welche Platon entschuldigen wollte, daß er dem Sokrates so vieles in den Mund legte, was er nie gesagt hatte. Wie bitter wird Platon die Tatsache gewesen sein, die er eingestehen muß: sollte er sie erlügen? Tatsache ist auch, weil Platon es sagt, daß Aristippos an dem Tage in Aigina war. Ob in dieser Mitteilung eine Absicht steckt, läßt sich nicht entscheiden, denn wir wissen nicht, ob Aristipp Mitteilungen über den Tod des Sokrates gemacht hat, wissen auch nichts über seine Beziehungen zu Platon vor dem Zusammentreffen in Syrakus 361, was sehr bedauerlich ist. Denn Platons Besuch in Kyrene mußte beide irgendwie in Beziehung bringen, auch wenn sie sich dort nicht trafen, und der Gegensatz in der Lehrmeinung brauchte das Persönliche nicht zu stören. Die Lebensführung wird das wohl getan haben; aber nach den Anekdoten dürfen wir Aristipp nicht allein beurteilen.

des nach Delos ausgefahrenen Schiffes die Vollstreckung des Todesurteils bewirken konnte.

Unterredner sind zwei Thebaner, Simmias und Kebes, die nicht nur Schüler des Sokrates, sondern auch des Pythagoreers Philolaos sind, von dem Platon wohl durch sie schon im Gorgias wußte (S. 244). Auch Echekrates war Pythagoreer[1]). Das ist wichtig, weil Platon die Lehre von der Seelenwanderung von dieser Schule übernimmt, gegen andere pythagoreische Dogmen polemisiert. Daß Sokrates hier nicht mit unvorbereiteten Zuhörern zu tun hat, sondern gleich in die Tiefe gehen kann, aber auch den Widerstand einer gefestigten Überzeugung brechen muß, erleichtert der philosophischen Darlegung den Beweisgang und erhöht den Eindruck des endlichen Sieges. Gegen zwei Gegner muß Sokrates kämpfen, hier wie im Euthydem und im Staate. Die beiden Sophisten sind nur ein Feind, denn sie arbeiten einander in die Hände; die beiden Brüder Platons im Staate lösen einander als Unterredner ab; Widerstand leisten sie fast nur, wo sie zuerst eingeführt werden, bleiben also wesentlich passiv, obwohl ihr Bruder beiden eine ganz persönliche Note gegeben hat. Hier ist Simmias für die Handlung wichtig, weil er rasch bei der Hand ist, eine Streitfrage oder einen Zweifel vorzutragen, also das Gespräch in Gang zu bringen: das rühmt ihm auch der Phaidros (242 b) nach. Kebes ist zurückhaltender, zäher; wir hören, daß er ein Zweifler ist; dementsprechend bringt er den Glauben an die Vergänglichkeit der Seele mit, der überwunden werden soll.

Der Aufbau der Tragödie ist einfach und klar; Eingang und Ende entsprechen einander in voller Harmonie: da sehen wir den wirklichen Sokrates. Und wenn uns dann die Behandlung des philosophischen Hauptthemas, der Unsterblichkeit der Seele, in wundervoller Steigerung bis zu einem Mythos geführt hat, der unsere gläubige Phantasie die Seligkeit schauen läßt, welcher Sokrates entgegengeht, so führt uns der Dichter mit sicherer Hand rasch in das Reich der Wirklichkeit zurück, und der schlichte Bericht über das Sterben greift uns mit seiner menschlichen Wahrheit doch noch tiefer an die Seele als die leuchtenden

[1]) Aristoxenos hat ihn persönlich gekannt. Diogenes Laertios 8, 96. Anderes ist zu unsicher, um verwendbar zu sein.

Hoffnungsbilder. Wir empfinden den Kontrast, aber als Ergänzung, nicht als Widerspruch (der doch im Grunde vorhanden ist), und mit überlegtester Kunst ist erreicht, daß die philosophische Belehrung, die nicht ganz selten von dem eigentlichen Thema abbiegt, immer wieder durch das Ethos des Sokrates auf den Tag und seine Aufgabe, das Sterben, zurückgeführt wird, und auch die Mahnung ertönt immer wieder, für unser eigenes Seelenheil durch die wahre Philosophie zu sorgen, damit wir mit derselben hoffnungsvollen Zuversicht sterben können.

Was der Dialog an Tatsächlichem bringt, ist oben für die Erzählung vom Tode des Sokrates verwertet, so daß hier nur der platonische Inhalt zu behandeln ist. Doch ist seine Gliederung natürlich durch die Gesprächsform bestimmt, und wenn die Lehren in systematischem Aufbau leichter verständlich sein würden, so ist dafür nicht nur ihre eindringliche Kraft gesteigert, sondern auch Bedeutendes hinzugetreten, das durch die Hauptfrage nicht erfordert war.

Der Sokrates, den die Freunde am Morgen seines letzten Tages treffen, ist nur zum Teil der wirkliche, denn er äußert so lebensfeindliche Mahnungen, wie wir ihm nicht wohl zutrauen; Platon hat ihm etwas von dem Philosophen beigelegt, den er im Theaetet als einen trüben Gast auf Erden schildert. Das ist Folie für die Freudigkeit, mit der er einem besseren Leben entgegenschreitet, und wir folgen gern einem Glauben, der sich in der entscheidenden Stunde so herrlich bewährt. An dieser Freudigkeit nehmen die beiden Thebaner Anstoß, und zur eigenen Verteidigung liefert Sokrates einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der zunächst Zustimmung findet. An Mahnungen läßt er es nicht fehlen; offenbar tut es ihm wohl, das mit Erfolg begründet zu haben, was ihm Wahrheit zugleich und Glaube und Hoffnung ist. Aber der Scharfsinn des Kebes hat eine Lücke in dem Beweise entdeckt; Simmias wird auch wieder von einer pythagoreischen Lehre gepackt, die ihm von früher her vertraut war, und beide kommen schüchtern mit ihren Zweifeln heraus. Wie Sokrates das aufnimmt, zeigt den wahren Diener der echten Wissenschaft; Platon läßt es durch den Mund des Phaidon selbst horvorheben. Er hat diese Kunst, die Personen des Rahmengespräches eingreifen zu lassen, im Euthydem gelernt. Ohne

auch nur den leisesten Schein von Verstimmung beginnt Sokrates mit der Mahnung an alle, sich durch solche Zwischenfälle die Lust am Disputieren nicht verleiden zu lassen (89d); er hat ihnen wohl nicht nur die eigene Enttäuschung angesehen, sondern auch die Furcht, der Zweifel an dem Glauben, den er heute so nötig hat, könnte dem Meister den letzten Tag verderben. Eine zweite Mahnung geht dahin, sich vor dem Fehler zu hüten, in den die Antilogiker verfallen, alles Philosophieren nur für ein Spiel des Verstandes und Witzes zu halten. Endlich, als er sich zur Verteidigung seines Standpunktes anschickt, noch das dritte und wichtigste Gebot, kümmert euch nicht um Sokrates, sondern stimmt nur zu, wenn ihr überzeugt seid, sonst macht die schärfste Opposition. Wir pflegen dieses Verbot des Autoritätsglaubens in der Form zu zitieren, *amicus Plato, magis amica veritas.* Das stammt von Aristoteles, der die Regel, wie sich gebührte, befolgt hat; aber auch das hatte er in der Akademie gelernt; bei Platon kehrt die Mahnung öfter wieder. Wer aber kann verkennen, daß es die Erfahrungen der eigenen Schule sind, die Platon zu diesen Ermahnungen den Stoff geboten hatten, und er selbst hat es an Geduld und Nachsicht nicht fehlen lassen[1]).

Dem Einwande des Simmias begegnet Sokrates mit heiterer Überlegenheit; schwerer wiegt der des Kebes, und ihn zu erledigen, muß er einen weiten Anlauf nehmen, die Entwicklung der Philosophie verfolgen und ihr seine, d. h. die platonische Methode der Dialektik entgegenstellen. Das geschieht in der Form, daß Sokrates angeblich selbst mit der Naturphilosophie begonnen hätte, was man doch nur dann herauslesen dürfte, wenn ihm auch die Methode gehörte; und daß Platon nicht etwa seine eigene Entwicklung auf Sokrates überträgt, folgt schon allein daraus, daß der Heraklitismus nicht aufgeführt wird, den er bei Kratylos gelernt hatte. So erhält für uns die Grundlage des letzten entscheidenden

[1]) Auf die Schule nimmt Platon ganz unbefangen Bezug. Er bezeichnet die Ideen der Tugenden als das, was wir als „das absolut Reale bezeichnen“ (abstempeln eigentlich), 75d, oder „wovon wir immer reden“, 76d. „Wir“ ist scheinbar Sokrates und seine Freunde, aber so etwas wie das absolut Reale hatte aus Sokrates' Munde niemand gehört, und die Leser erfahren erst hier, was es bedeutet. Noch mehr nach der Schulerfahrung schmeckt es, wenn ein Ungenannter einen unbedachten Einwand zwischenwirft, 103a, der kurz, aber freundlich abgewiesen wird.

Beweises für die Ewigkeit der Seele fast eine höhere Bedeutung als dieser selbst. Der Mythos, in den die Rede des Sokrates ausgeht, ist minder eindrucksvoll als die des Gorgias und des Staates weil sich eine phantastische Topographie des Erdinnern einmischt, die seltsam breit wird[1]). Die Seelenwanderung ist darin nur nebenher erwähnt, so daß der Eindruck überwiegt, daß dem Menschen nach seinem Tode nach Verdienst sein Platz zugewiesen wird; das Totengericht des Gorgias ist nicht wiederholt, ließe sich auch nicht wohl einfügen. Die Zurückdrängung der Seelenwanderung ist weise[2]); erst dadurch wird Übereinstimmung mit den ersten Reden des Sokrates erzielt, die durchaus an der individuellen Fortexistenz festhalten, wie er es in Apologie und Kriton getan hatte, wie es auch allein den allermeisten Lesern dasjenige bieten konnte, was der Zweck solcher Mythen ist. Es versteht sich von selbst, daß alles nur dichterische Bilder sind, gewiß ist ja nur, daß die Seele fortlebt, und daß sie in Gottes Hut bleibt. Aber es ist nicht nur erlaubt, es ist notwendig, das Kind in uns (wie sich Simmias früher ausgedrückt hat, 77 e) mit solchen beschwichtigenden Märchen zu beruhigen. Hölle, Fegefeuer und Paradies werden in diesem Märchen keinen tiefen Eindruck auf uns machen, so merkwürdig diese älteste erhaltene Darstellung ist; aber ein schöner und seltener Zug ist doch darin: die Seelen der Menschen, die sich an anderen schwer vergangen haben, aber doch nicht so, daß sie ewiger Strafe verfallen, werden von den Höllenströmen einhergetrieben und kommen alljährlich einmal an den See, um den die anderen

[1]) Was die Schilderung der Oberfläche will, wird durch die noch glücklichere Erfindung des Staates, das Höhlengleichnis, deutlich; sie trägt auch einzelne gelungene Züge. Aber die Ströme des Erdinnern haben bisher keine befriedigende Erklärung gefunden; mythisch muß man natürlich alles nehmen. Vermutlich entgehen uns Vorstellungen und Erfindungen, die Platon voraussetzt, und deren Kenntnis er den Lesern zutraut.

[2]) Wo die Seelenwanderung zuerst erwähnt wird, 81 c, geschieht es so, daß die Seelen um die Gräber herumflattern (ein Volksglaube, von dem bald zu handeln ist), weil sie sich nach dem leiblichen Leben sehnen. Der Wunsch wird ihnen schließlich erfüllt, und sie kommen in Leiber, wie sie sich wünschen. Wir fühlen durch, daß das zu ihrem Übel ausschlägt. Das Ganze klingt hier mythisch, wird halb verstanden. Es ist auch mythisch, aber aus demselben Gedanken heraus, den der Mythos des Staates in der feierlichen Lebenswahl ausführen wird.

Seelen wohnen. Dann bitten sie ihre Opfer um Vergebung, und erst wenn sie diese erlangt haben, werden sie erlöst und können sich in die Schar der anderen mischen.

In dem Lehrgehalte des Phaidon muß zweierlei unterschieden werden, die Ideenlehre, die hier endlich vorgetragen wird, und die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die von den meisten hier gesucht worden sind und auch solchen eingeleuchtet haben, die von der Realität der Ideen nichts wissen wollen, obwohl die Ewigkeit der Seele, so wie sie der Phaidon beweisen will, allein auf diesem Grunde ruht.

Zwar was Sokrates zuerst als Beweis verwendet, steht ganz auf sich, es enthält eine der größten Wahrheiten, aber diese Erkenntnis war alt, neu ist nur ihre Anwendung auf die Unsterblichkeit der Seele, und diese geschieht durch eine seltsame Übereilung. Worauf Sokrates hinweist, das ist der Kreislauf des ewigen Lebens in dem beständigen Wechsel von Werden und Vergehen. Alles Leben muß ja einmal ein Ende finden, wenn das, was stirbt, damit zugleich vernichtet wird. Das hatten die alten Naturphilosophen längst begriffen, als ihnen das Neue und Große aufgegangen war, die Einheit und Gesetzmäßigkeit alles irdischen Lebens. Sie hatten dem sehr verschiedenen Ausdruck gegeben; als Probe mögen Verse des Euripides hier stehen.

Gottes Äther und die große Erde.
Er, der Götter und der Menschen Vater;
sie empfängt das Naß der Himmelstropfen
und gebiert die Menschen, sie gebiert auch
alle Pflanzen, aller Tiere Arten,
heißt daher Allmutter nach Gebühr.
Was aus Erde ward, das muß zur Erde
wiederkehren, und zum Himmel wieder,
was aus Äthers Samen hier entsproß.
Sterben gibt es nicht, gibt nur des Werdens
Wechsel; eines löst sich von dem andern
und erscheint in einer neuen Form[1]).

[1]) Chrysippos Fr. 839. Wessen Lehre Euripides wiedergibt, ist nicht sicher, denn er kann ebensogut einen Vermittler wie einen originalen Denker benutzen. Aber auch ich halte für wahrscheinlich, daß die Lehre von Archelaos stammt.

Dies ist schon späte, zeitgenössische Lehre, denn sie ist bereits dualistisch. Es ist hiernach in dem Menschen etwas Unvergängliches, Göttliches, Geist, Seele. Aber das ist auch Stoff, wenn auch Himmelsstoff, und dieser kehrt, sobald die Verbindung mit dem irdischen Leibe gelöst ist, zum Äther, dem reinen feurigen und geistigen Himmelselemente zurück, nicht anders als sich das abgefallene Laub und die faulende Leiche wieder in Erde wandeln. Individuelle Fortdauer ist damit also auf das entschiedenste verneint. Platon gibt den Beweis nicht eigentlich von der physiologischen Seite her, sondern mehr logisch durch die komplementären Gegensätze; er führt auch nicht den Wechsel der Stoffe vor, sondern den von Zuständen; aber das ändert schließlich nichts. Hier ist er nicht Entdecker, und wenn man sagen kann, daß die älteste Naturwissenschaft als Grundlage der wissenschaftlichen Weltanschauung bereits das Ziel erreicht hat oder erreicht zu haben glauben darf, das wir durch den Satz von der Erhaltung der Energie erreicht glauben, so verdienen jene alten Naturforscher-Philosophen unsere höchste Bewunderung. Platon dagegen erlaubt sich nur einen ebenso raschen wie falschen Schluß, wenn er sagt, „aus dem Lebendigen wird das Tote, also aus dem Toten das Lebendige und die Lebendigen“ [1]), und dann gar fortfährt, „also kommen unsere Seelen in den Hades“. Denn er hält den Analogieschluß für zwingend, daß dem Sterben ein Wiedergeborenwerden entsprechen muß, nicht bloß die Verwendung des freigewordenen geistigen Stoffes zu einer neuen Verbindung, einer neuen Geburt. Wie kann hier plötzlich die persönliche, unteilbare Seele eintreten? Damit wird ja in Wahrheit eben das vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. Sokrates wäre in die größte Verlegenheit geraten, wenn Simmias gesagt hätte, was Sokrates dem Menon sagte, man kann nicht über die Eigenschaft einer Sache reden, ehe man weiß, was sie ist. Er versteht ja unter Seele etwas ganz anderes als „das Lebende“, das sich aus dem Vergehenden erneut.

Dieselbe befremdende Art zu schließen kehrt wieder, als

[1]) 71 d, es ist kaum denkbar, daß ihm die Gewaltsamkeit entging, mit der er die persönlichen Lebendigen hineinbringt. Sie sollte durch den folgenden Analogieschluß gerechtfertigt werden.

Sokrates den Simmias widerlegt, der die Seele als Harmonie[1]) faßt, den Einklang aller Elemente mit ihren Qualitäten, die den Körper bilden. Solange diese Harmonie besteht, lebt der Körper; ihre Zerstörung bringt den Tod. Sie vergeht also viel früher als die Leiche[2]). Hier ist die Seele das Leben, aber als etwas Wunderbares, Schönes, denn die Harmonie heißt göttlich, und sie wird nicht nur mit dem musikalischen Kunstwerke verglichen, wie das in dem Namen liegt, sondern auch mit einer Statue, deren Harmonie, also das künstlerisch wirkende Schöne, zerstört ist, wenn der Stein zerschlagen wird. Dagegen wendet Sokrates mancherlei ein, daß die Harmonie niemals unharmonisch sein könnte, die Seele aber gut und schlecht sein kann, daß die Seele über den Körper herrscht u. dgl. Was doch alles seine Vorstellung von der Seele als gegeben voraussetzt. Daß Simmias sich fügt, liegt daran, daß er schon vorher Zugeständnisse gemacht hat, die auf Platons Lehre von der Wiedererinnerung fußen. Ein konsequenter Vertreter der Harmonielehre brauchte keinen Schritt zurück zu tun; sie ist daher auch später wieder aufgestellt worden und von keinem geringeren als Dikaiarchos, dem selbständigsten Schüler des Aristoteles.

Verständlich werden diese Fehlschlüsse Platons allein daraus, daß für ihn mit dem Worte Psyche gegeben war, was man sich gewöhnt hatte als seinen Inhalt anzusehen. Sie war ihm ein geistiger Doppelgänger des Menschen, der in seinem Leibe steckt, aber auch ohne diesen existieren kann, auch dann ein Ganzes bleibt, und, wie man sich erkühnen darf zu sagen, der Mensch bleibt.

---

[1]) Dies sagt Simmias mit Rücksicht auf eine Äußerung des Sokrates, 80d, der es für unmöglich hielt, daß die Seele im Moment des Todes in die Lüfte verweht werden könnte, also vergänglicher sein als die Leiche. Tieferes darf man in jener Äußerung nicht suchen.

[2]) Die Lehre, die, schon weil sie die Thebaner vertreten, von Philolaos stammen muß, hat auch in dem Buche gestanden, das später unter seinem Namen ging (Macrobius Somn. Scip. I 14, 19; Philol. A 23 Diels). Es ist sehr bemerkenswert, da sie mit der Seelenwanderung, also dem Hauptsatze des Pythagoras, unvereinbar ist. Beigelegt ward sie auch dem Zenon (Diogenes IX 29), wenn auch ohne das Schlagwort Harmonie. Aufgenommen hat sie trotz Platons Widerlegung Dikaiarchos der Peripatetiker, der aus dem sizilischen Messene stammt und zu den Pythagoreern Beziehungen hat.

Platon und auch Sokrates werden also bestimmt durch die hellenische Vorstellung, einen Glauben, dessen geschichtliches Werden wir verfolgen können, einen Glauben, der wesentlich durch Platon sich die Herrschaft über die weitesten Kreise der Menschheit errungen hat und unzähligen eine heilige Wahrheit war, ist und sein wird. Denen wird auch heute schwer, die Fehlschlüsse Platons als solche anzuerkennen.

Gleich am Anfange der Ilias heißt es, daß viele Heldenseelen in den Hades gehen mußten, sie selbst aber wurden ein Fraß von Vögeln und Hunden. Platons Sokrates verweist dem Kriton, daß er fragt, „wie sollen wir dich begraben?“. Denn Sokrates ist lange fort, wenn sie den Leib des Sokrates begraben. So hat sich die Anschauung umgekehrt: für Homer ist der Mensch der Leib, für Platon ist er die Seele. Aber Homer läßt auch schon dem Achilleus im Traume die Psyche des Patroklos erscheinen: sie ist ihm in allem ähnlich, hat auch dieselben Kleider an, aber eine greifbare Körperlichkeit besitzt sie nicht. Für Homer ist sie in Wahrheit eine Traumerscheinung, nicht mehr; aber wenn er nicht den Patroklos, sondern seine Seele erscheinen läßt, ist es klar, daß sich schon damals die Ionier die ins Reich des Hades abgeschiedene Seele in der Gestalt des Lebenden dachten. So sieht Odysseus auch die Seelen bei seiner Totenbeschwörung. Also schon so früh haben die Ionier dieselbe Vermenschlichung mit dem Geiste des Toten vorgenommen, die aus den Göttern „unsterbliche Menschen“ machte. Denn die ursprüngliche Vorstellung war ganz anders, herrschte im Mutterlande durchaus und ward auch noch lange nicht überwunden, als Homer und seine menschlichen Götter und die ionische Philosophie eindrangen; ganz verschwunden ist sie nie, bis heute nicht. Zuerst ist der Mensch sein Leib, wie Homer es sagt; was im Tode in das Reich der Unsichtbaren übergeht, ist das Leben: das ist die Seele. So meint er es; es ist ein anderer Dichter als der der Odyssee, der von dem Leben der abgeschiedenen Seelen berichtet; die Seele des Patroklos tut es auch, aber nur im Traume des Achilleus. Aber über den alten Glauben sind beide Dichter hinaus. Nach dem wohnt der tote Mensch in dem Grabe, wo sein Leib ruht; wer ihm ein Fortleben zugesteht und ihm wohl will, richtet ihm seine Wohnung mit dem nötigen Hausrat ein und bringt ihm in den Totenopfern Speise

und Trank[1]). Der Leib zerfällt; er kann auch sofort durch Feuer zerstört werden. Wenn der Tote dann noch ein Leben, seine Psyche, hat, so wird er in anderem Leibe erscheinen, am ehesten als Schlange, denn sie ist das Kind der Erde. Dieser Glaube reicht sehr weit. Erscheinen doch die Götter des Erdinnern gern in derselben Gestalt, und gerade wenn der Verstorbene als gewappneter Krieger, als Heros gebildet wird, gibt man ihm gern eine Schlange mit; in der steckt er auch. Auch die Vogelgestalt kommt vor, wenn auch nicht so häufig, wie jetzt gerade die Ausdeutung der Bildwerke anzunehmen pflegt. Das besagt schon, daß die Seele aus dem Körper entwichen ist, nicht mehr in das Grab gebannt: daher ist sie geflügelt. Es gibt auch anderes. Allem gegenüber ist die Vermenschlichung ein großer Fortschritt. Sie äußert sich aber auch in einer höchst seltsamen Form. An die Stelle von Schlange und Vogel tritt ein winziges geflügeltes Menschlein, das in der Luft flattert. So sehen wir die Seelen oft gemalt, so denkt man sie um die Grabstätten schwebend; auch Sokrates erwähnt es, 81 d, ohne Widerspruch. Dann ist diese Vorstellung dem Schmetterlinge gewichen, der geradezu den Namen Psyche übernahm, und die Psyche, die „Seele an sich", hat die Schmetterlingsflügel behalten, als die bildende Kunst (nach Platons Zeit) ihr eine besondere Bildung gab.

Sobald die Seele nicht mehr bei dem Leibe im Grabe weilt, fordern wir für alle Seelen ein Totenreich. Auch für diesen Gedanken findet man verschiedene Formen. Eine ist die Versammlung der wesenlosen Schatten (denn der Schatte ist wesenlos), bei einem Herrn, der selbst kaum mehr als der Schatte eines Gottes ist. Hades ist wohl zuerst mehr gewesen (ein Name für den Herrn der Erdtiefe), aber für Homer und Platon ist er nur der Unsichtbare, und was ist ein Gott, der keinen Kult hat, kein wirkliches Gebet empfängt? Auf dieser Stufe ist

[1]) Wenn bei Homer Grabhügel und Grabstein die Ehre genannt werden, auf welche der Tote Anspruch hat, so ist das zuerst die Erhaltung der Leiche, dann Erhaltung des Gedächtnisses. Dem dient bald der Name auf dem Grabstein, dann auch ein Bild und ein Wort des Lobes. Alles schön und sehr hellenisch, aber zugrunde liegt, daß der Tote nur im Gedächtnisse lebt. Die Sorge für das Grab und sein Kult hören nicht auf; die Sitte hat sie geheiligt, der Lebende wünscht sie seinerzeit selbst zu empfangen; aber der Tote ist tot.

das semitische Totenreich geblieben, solange nicht ägyptische oder hellenische Vorstellungen eindrangen. In der Odyssee finden wir in demselben Gedichte zuerst die Schatten, denen nur der Zauber eines Beschwörers durch einen Trunk Blutes auf ein kleines Bewußtsein und Leben zurückgibt. Dann aber sehen wir die Toten in ihrer Leiblichkeit miteinander verkehrend, in einer letzten Szene einzelne Sünder bestraft, andere bevorzugte Seelen ihre Tätigkeit des Lebens fortsetzend, und von einem, dem Gottmenschen Herakles, gar nur den Schatten, weil er selbst Gott unter den Göttern ist. Das Letzte ist natürlich eine ganz späte Dichtung, denn da hat das Moralische Eingang gefunden. Aber die zweite Darstellung, die der Dichter unserer Odyssee sich nicht scheute neben die erste zu stellen, entspricht dem Glauben, der sich nicht entschließen mochte, den Menschen nur in dem Gedächtnisse fortleben zu lassen. Dann ward auch die Herrin der Erdtiefe eine lebendige, wirkende, verehrte Gottheit; allmählich auch ihr Gatte. Ob grausam und finster oder mild und gnädig, das bestimmte das Gefühl gegenüber dem Tode. Dementsprechend wandelte sich die Vorstellung vom Totenreiche. Gerade wenn Arbeit und Mühsal, Entbehrung und Enttäuschung den Wert des Menschenlebens herabdrückte, war die Sehnsucht geneigt, sich eine bessere jenseitige Welt zu schaffen, und die Hoffnung träumte davon, durch den Tod hinüberzugelangen, ganz wirklich hinüber, über einen großen Strom, ein Meer — die Welt war ja so weit, und wie man sich das jenseitige Leben nur als ein verschöntes irdisches vorstellen konnte, trug man kein Bedenken, auch das Totenreich auf Erden anzusiedeln, was ja auch von dem Garten der Götter galt. So trat neben die schauerlichen Höhlen des Erdinnern und ihre Finsternis der ewige Sonnenschein mit Blüten und Früchten und allen Genüssen eines Schlaraffenlandes.

Immer haben Menschen gelebt, die auf die Mit- und Nachlebenden einen so gewaltigen Einfluß ausübten, sie so stark in ihrem Banne hielten, auch wenn ihr Leib im Grabe lag, daß sie als fortlebend anerkannt werden mußten. Ob sie zu Göttern in den Himmel erhoben waren, ob sie als Dämonen und Heroen auf Erden umgingen, sie konnten, wo sie handelten, nur in ihrer menschlichen Gestalt gedacht werden, und doch wieder körperlos. geisterhaft, wie die Himmlischen selbst. Dies war ein Vor-

zug der Auserwählten; aber es konnte nicht ausbleiben, daß die sehnende Liebe denselben Glauben und dieselbe Bildung auf den ihr teuren, für sie noch wirkenden und lebenden Toten übertrug. Der Tote als solcher lebte so in einem unkörperlichen Leibe fort.

Endlich drang das Moralische ein, die Forderung einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tode, zuerst in der Erhebung der Würdigsten oder der Höchstbegnadeten in die Gesellschaft der Götter, und in der Bestrafung der ärgsten Verbrecher, dann weiter in dem Totengerichte, das gerechten Heroen übertragen ward. Von den Reinigungen und Weihen, die dem Gläubigen ein bevorzugtes Los versprachen und entsprechende Leiden für die Ungeweihten und Unreinen in Aussicht stellten, dürfen wir hier absehen: diesen Versuchen, dem Menschen die eigene Verantwortung, die eigene innerliche Läuterung durch andere und durch Äußerliches abzunehmen, ist Platon immer mit schärfster Ablehnung begegnet. Die Inseln der Seligen wurden nun den Frommen vorbehalten, die schauerliche Finsternis des Erdinnern mit ihren Strömen, Strömen von Wildwassern oder auch von Feuer, denen, die Strafen verwirkt hatten. Selten regte sich die Frage, ob sie nach einer Zeit der Buße befreit werden könnten.

Diese so sehr verschiedenen Zukunftsbilder hielten sich nebeneinander. Am weitesten reichte wohl unter denen, die überhaupt nachdachten und nicht nur die überlieferten Formen der Bestattung und des Totenkultes beobachteten, der Verzicht auf jede andere Fortdauer als im Gedächtnis, was den Wunsch des würdigen Grabes und des Kultes nicht zerstörte, denn eben dadurch erhielt sich das Gedächtnis. Die Leiche als solche hatte keinen Wert: das war seit den Urzeiten erreicht, als die Verbrennung aufgekommen war; nur auf würdige Bestattung ward ängstlich gehalten. Für den Totenkult war aber nicht einmal die Bergung der Leiche in dem Grabe erforderlich, das den Namen trug und den Kult erfuhr. Die Vermißten, die im Meere Versunkenen erhielten ihn auf dem attischen Staatsfriedhofe ganz ebenso, wenn nur ihr Name auf dem Grabsteine stand. Unbeschadet aller Verschiedenheit des Glaubens und Unglaubens übte Homer, wesentlich durch die Mythen der Odyssee, eine ungeheure Macht aus, denn ihn prägten sich die Kinder ein, mit ihm war jeder vertraut; er ließ ja auch verschiedenen Auffassungen Raum.

Wir haben gesehen, daß Sokrates in Apologie und Kriton sich an diese Mythen hält, daß er erwartet, unter die Obhut anderer guter Götter zu kommen, mit den Helden und Weisen der Vergangenheit zu verkehren. Den Leib legt er ab; Sokrates bleibt er. Auch der Mythos des Gorgias hält sich im wesentlichen noch an diese Bilder, macht aber deutlich, daß die Seele, wie der des Leibes entkleidete Mensch heißt, Striemen und Schwielen an sich tragen kann, die sie aus ihrer Verkörperung mitgebracht hat. So unmöglich ist es, sie ganz unsinnlich, also unkörperlich zu denken, auch wenn das nur noch Bild ist. Auch als Seele ist Sokrates Sokrates, und wer ihn sich sinnlich vorstellt, wird auch die aufgestülpte Nase sehen. Wir tun es nicht anders, können es nicht anders; wohl oder übel muß es sich mit der unsinnlichen Körperlosigkeit vertragen, die der Verstand allein zuläßt.

Diese Mythen sind dem Platon vertraut, haben einst als Wahrheit seine kindliche Seele erschüttert und erhoben. Jetzt weiß er, daß sie Mythen sind, aber wo er die Wahrheit als unerreichbar kennt, verschmäht er sie nicht, nimmt sich nur die Freiheit, nach Belieben mit ihnen zu schalten. Es ist auch nicht zu verkennen, daß sie auf seine Phantasie einen starken Einfluß haben; er weist es durchaus nicht von der Hand, daß ihnen Offenbarung zugrunde liege. Die Seele als den dem Tode nicht verfallenden Doppelgänger des Menschen, die ihm von diesen Mythen dargeboten ist, nimmt er ohne weiteres an; sie verträgt sich auch mit seinem Verstande.

Es ist sehr notwendig, den Wert dieser Vorstellung nicht zu unterschätzen. Schon der hellenische Volksglaube, schon Homer ist dem Semitischen dadurch überlegen, das vom Körperlichen nicht los kann. Wer für die semitische Denkart nicht dem Tode verfallen ist, wer also weiter wirkend gedacht wird, muß entweder samt seinem Körper in die Unsterblichkeit erhoben oder samt seinem Körper aus dem Tode auferstanden sein. Wenn Paulus sich bei der Psyche auch nur so viel gedacht hätte, wie Platon bei seinen Lesern voraussetzt, so würde er den Korinthern nichts von einem psychischen und einem pneumatischen Leibe geschrieben haben. Weil er von der Seele nichts weiß, braucht er eine leibliche Auferstehung statt der Unsterblichkeit und für den Erlösten einen neuen Leib, der „aus

Himmel“ gemacht ist[1]), genau wie das Trugbild der Helene bei Euripides, das Paris raubte, während die wahre von den Göttern entrückt war. Aus dieser paulinischen Verlegenheitsausrede ist das Dogma von der Auferstehung des Fleisches entstanden, weil die Menschen ihren Leib wieder haben wollten, nicht ohne auf die Befriedigung seiner Genüsse zu hoffen, und schon die ältesten Theoretiker der Kirche werden zu den abgeschmacktesten Fragen gedrängt, wo denn bei der allgemeinen Auferstehung die einzelnen Stückchen des verfaulten Kadavers zu finden sein würden[2]). Selbst die ernste Kunst Signorellis ist nicht imstande gewesen, diesen Mythos zu adeln, weil er kein wirklicher Mythos, sondern eine von der Not abgerungene Konsequenzmacherei war. Eine andere Folge war die Verehrung von Knochen und Moder. Alles dreht sich um; der Kadaver wird heilig, und die Psychiker werden die Profanen. Daran hat die Kirche nichts mehr ändern können, als sie sonst so vieles auch in ihrer Psychologie aus Platon, seiner Lehre und seinen Mythen, für sich nutzbar machte. Psyche blieb hellenisch wie ihr Bräutigam Eros.

Die individuelle unkörperliche und doch unsterbliche Menschenseele, die ohne Leib fortlebt und doch derselbe Mensch bleibt, war nur das eine, was für Platon mit dem Worte Psyche gegeben war. In dem Worte selbst hörte er noch etwas anderes. Psyche war ursprünglich, etymologisch der Hauch; *anima* ist Übersetzung, aber treffend, denn *animus* ist dem Griechen der Wind. Aber Hauch hört der Grieche, den wir kennen, in Psyche so wenig wie der Lateiner den Wind in animus. Psyche ist vielmehr das Leben; das bedeutet das Wort in zahllosen Wendungen, so daß man z. B. von einem Kampfe um Leben oder Sterben genau so gut sagt, „um den Leib“ wie „um die Psyche geht der Lauf“. Wenn man also von etwas sagen will, daß es Leben hat, so hat es Psyche, ist also „beseelt“, wenn wir das nachzusprechen wagen. Der Magnet besitzt eine wirkende Kraft: er hat eine Psyche, sagt Thales. So wird unmittelbar verständlich, daß Aristoteles den Pflanzen eine „Nahrungsseele“ beilegen kann, weil sie die Kraft besitzen, sich ihre Nahrung zu suchen und

[1]) 1. Korinth. 15, 47.

[2]) Das findet sich schon in einer Schrift des Athenagoras noch aus den Zeiten des Kaisers Marcus. Das ist der erste Christ, der eine philosophische, peripatetische Bildung genossen hat.

zu bereiten, vegetatives Leben besitzen. Wer das verstanden hat, das griechische Wort griechisch versteht, sagt sich selbst, daß das Weltganze eine Psyche haben muß, wenn in ihm eine einheitliche Bewegung, ein einheitliches Leben ist. Es liegt an uns, wenn uns eine Weltseele mystisch und phantastisch vorkommt.

Wenn die Pflanzenseele nur für ihre Nahrung sorgt, die Weltseele die ewigen ehernen Gesetze der Natur im Gange hält, steigert sich im Menschen der Machtbereich der Psyche zu den geistigen Funktionen des Wollens, Begehrens und Denkens, und sie ganz besonders werden als Äußerungen des „Lebens", der Psyche, betrachtet. Zuerst nach der Seite, die auch wir als Mut prägnant vor allen anderen Regungen des Gemütes hervorheben[1]). Wer eine „gute Psyche" hat, ist „mutig". Bald aber vereinigen sich alle geistigen Kräfte des Menschen in seiner Psyche, so daß diese das Komplement seiner Leiblichkeit wird, als Verstand und Wille ihr Herr, zugleich aber die ganze „Persönlichkeit", so daß der Tragiker oft mit der Umschreibung „deine Seele" nicht mehr als „du" sagt, ja Sophokles z. B. eine Mutter ihren Sohn als „von meiner Seele geboren" (Elektra 775) bezeichnen läßt; „ein Stück meines eigenen Lebens" mögen wir mit entsprechendem Wagnis sagen. Demnach braucht nicht erst ausgeführt zu werden, wie die weite Bedeutung des Wortes Psyche, die beinahe zur „Persönlichkeit" wird, und die Vorstellung des körperlos weiterlebenden Menschen, der selbst eine Psyche genannt wird, auf das trefflichste zusammenstimmen. Beide fand Platon vor, beide wirken vereinigt auf ihn, und daß die Psyche Leben ist, oder genauer (da Leben für sie jetzt zu abstrakt geworden ist) Leben das Werk der Psyche, ist für ihn eine mit dem Worte gegebene Tatsache, die er unbedenklich zu seinen philosophischen Folgerungen verwendet.

[1]) Später, z. B. im kleinen Alkibiades bedeutet „große Psyche" vornehme Gesinnung; Platon und die alte Sprache sagt dafür „großsinnig", mit dem Worte, das dann auf das Denken beschränkt ward. Im ganzen hat sich die Psyche in solche Komposita nicht mehr viel eindrängen können: sie hat eben ihre Bedeutung erst allmählich gewonnen. Höchst bezeichnend sagt Herakleitos (107), um den Trug der sinnlichen Wahrnehmung zu bezeichnen, „Augen und Ohren haben barbarische Seelen", d. h. sie sagen Unverständliches aus: daß sie aussagen, und zwar was sie, im Gegensatze zu dem Intellekte ihres Trägers, wahrnehmen, verleiht ihnen eigenes Leben, sozusagen Sonderpersönlichkeit, also eine Psyche.

In seinem Glauben wird immer festgestanden haben, daß der Mensch ein Doppelwesen ist, daß sein besserer Teil, die Seele, zum Herrschen über den Leib berufen ist, wo ihm dann die Forderung, „sei stärker als du selbst", so sehr er mit dem einverstanden war, was sie verlangte, darum anstößig sein mußte, weil der Mensch selbst die Seele war, die sich stärker als die Begierde erweisen sollte. Auch daß die Seele sich im Tode vom Körper scheide, um körperlos in einem Jenseits fortzuleben, und daß ihr Befinden dort von ihrem sittlichen Vorleben abhänge, wird er immer geglaubt haben. Lehren genug hatte er vernommen, die von Delphi, von den Orphikern und Pythagoreern herkamen, aber keineswegs nur in diesen Kreisen verbreitet wurden und die äußerliche Reinigung und Reinheit auf das sittliche Gebiet übertragen hatten. Alles was ihnen von Äußerlichkeiten anhaftete, Waschen und Fasten und Opfern, streifte er ab; aber sonst nahm er die Bändigung der fleischlichen Triebe sehr ernst, und den Sokrates läßt er hier eine fast asketische Lebensverneinung predigen, die niemals ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele sein kann, vielmehr diesen Glauben voraussetzt, aber durch ihre sittliche Werbekraft allerdings diesem Glauben vielleicht mit besserem Erfolge Anhänger gewinnen mag als die folgenden Beweise.

In dem ersten von diesen trafen wir die willkürliche Einsetzung der Lebenden, d. h. der Einzelseelen, in den Satz von der Erhaltung des Lebens durch den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen. Wem die Seele sozusagen eine Monade war, unteilbar und als „Leben" dem Tode unzugänglich, der konnte gar nicht anders schließen, als daß das Sterben und Geborenwerden der Menschen als Wanderung der „lebendigen" Seele durch die sterblichen Leiber aufzufassen war. Daß er dieses Ergebnis seines Denkens an jener Stelle vorwegnahm, hat Platon nicht bemerkt oder für erlaubt gehalten, da ja der Nachweis nur verschoben war.

Läuft doch der letzte logische Hauptbeweis am Ende darauf hinaus, daß die Seele als Trägerin des Lebens dem Tode absolut unzugänglich ist. Das ist selbstverständlich; Psyche ist ja Leben, und Leben kann so wenig tot sein wie der Tote lebendig. So mochte ein Grieche empfinden; Platon führt den Beweis so, daß die logischen Sätze, die er dabei einführt, als solche ihren eigenen

Wert haben, den mancher höher schätzen mag. Aber was durchschlägt, ist jener Inhalt des Wortes Psyche, wenn er sich auch unter der Idee des Lebens birgt, an der die Seele teilhat.

So ist sehr vieles, ist das ethisch und religiös Wirksame im Phaidon gar keine strenge Philosophie; Sokrates wirkt durch sein Handeln und Leiden, und Platon schöpft aus den Mythen und aus dem Glauben und Denken seines Volkes Wasser des Lebens für Glauben, für Handeln und Leiden aller, die ihn hören wollen, spendet ihnen Trost und Hoffnung und, was mehr ist, Kraft zur mutigen Behauptung der sittlichen Persönlichkeit auch um den Preis des körperlichen Todes, was der Grieche „Eupsychia" nennt: er macht ihre Seelen mutig und gut.

Eigentliche Psychologie ist nicht eben viel im Phaidon; es werden noch keine Kräfte, Formen, Teile der Seele unterschieden, sie ist vielmehr durchaus eine Einheit, als Gegensatz zum Körper erfaßt. Nur über das Denken hören wir etwas, nicht über das Wollen, und die Begierden und Leidenschaften erscheinen nur als Nägel, die die Seele an den Körper heften (83 d). Der Staat bringt so kurze Zeit danach die Seelenteile, daß man kaum annehmen kann, er hätte diesen Gedanken in der Zwischenzeit erst erfaßt. Hatte er ihn aber, so war es bewußte Selbstbeschränkung, daß er hier von ihm absah; und in der Tat würde die Unterscheidung eines mit dem Leibe vergehenden Seelenteiles die Darstellung zu schwer belastet, die ethische Wirkung beeinträchtigt haben. Bewußte Beschränkung ist es auch, daß der Eros des Symposion hier nicht hineinspielt, dort nicht der hier alles beherrschende Drang zum reinen Denken (68 a), der die Lösung von den Banden der Sinnlichkeit heransehnt. In Wahrheit ist es derselbe Drang zu dem Ewigen, nur dadurch verschieden, daß dieses bald als das Schöne, bald als das Wahre erscheint, von der Seite der Sittlichkeit als das Gute.

Diesen Drang zum Ewigen konnte Platon nur aus der Erfahrung der eigenen Seele kennen, und in ihm ward er sich bewußt, wo diese Seele ihre Heimat hatte. So beruft er sich denn auch auf solche Erfahrung, und sein Unterredner zaudert nicht, dem Sokrates zuzustimmen und den Schluß zu ziehen, daß die Seele dem Reiche des Unsichtbaren, Unsinnlichen zugehört. „Wenn die Seele sich des Körpers bedient, um etwas kennen zu lernen, des Gesichtes oder Gehörs oder eines anderen

Sinnes (Sinneswahrnehmung geschieht ja immer vermittelst des Körpers), dann wird sie von dem Körper hinabgezogen zu dem, was in beständigem Wechsel bleibt, da wird sie verwirrt und irr und taumelt wie im Rausche, gemäß dem, womit sie sich befaßt. Aber wenn sie nur mit ihrer eigenen Kraft etwas erkennen will, dann geht sie hinüber zu dem Reinen, dem Ewigen, Unsterblichen, Unwandelbaren. Ihm ist sie verwandt; daher hält sie sich immer zu diesem, wenn sie sich ganz auf sich zurückzuziehen vermag. Dann hört der Irrgang auf, und in diesem Verkehre wird sie selbst von allem Schwanken und Wanken frei, gemäß dem, womit sie sich befaßt. Diesen Seelenzustand nennen wir Denken[1])". Wird hier nicht deutlich einmal die Beobachtung der eigenen Verstandestätigkeit, zum andern aber auch, daß für Platon der Hauptbeweis für die Ewigkeit der Seele in seiner Erkenntnislehre lag? Wir dürfen uns also nicht verwundern, wenn wir im Phaidon hier ausführliche Belehrung über Dinge finden, die wir viel eher der Logik zurechnen. Wohl wird fühlbar, daß er zweierlei verflicht, aber auch, daß keins ohne das andere bestehen kann. Er selbst hat später seine Philosophie als die von den Ideen bezeichnet, ähnlich redet Aristoteles, der sich durch seine veränderte Auffassung von der Idee (die auch bei ihm eine große Rolle spielt) von der platonischen Schule absonderte, in der die Lehre schon vielbehandelt war, als Platon den Phaidon schrieb (100 b). So reden auch wir von der Ideenlehre und sehen in ihr das spezifisch Platonische. Den meisten gilt sie für einen seltsamen Traum, etwas mystisch Verstiegenes, und wer Platons strenge Wissenschaft hinlänglich kennt, um ihm so etwas nicht zuzutrauen, sucht es in kantische Logik umzusetzen oder läßt wenigstens den alten Platon von dieser Verirrung zurückkommen, wozu denn freilich die klarsten Selbstzeugnisse umgedeutet oder verworfen werden müssen. Hier sich durchzufinden ist notwendig, erstens alle spätere Mystik fernzuhalten, erst recht natürlich alle landläufigen Vorstellungen von Idee und Ideal. Aber man darf auch Platon nicht aus Aristoteles erklären. Er selbst wird für sich

[1]) Phaidon 79 c. Wir müßten wohl „reines Denken" sagen; aber auch Platon legt mehr in das griechische Wort hinein, als der gewöhnliche Sprachgebrauch ihm bot.

zeugen; daß man seine Sprache, sein Griechisch versteht, ist vor allem erforderlich, und das tut nicht jeder.

Wie seltsam hat sich die Idee in dem gemeinen Sprachgebrauch gewandelt; das platonische Wort lebt ja in allen modernen Kultursprachen. Für ihn ist sie das einzig Reale gegenüber der vergänglichen sinnlichen Erscheinung. Ein Wirkendes, wenn auch nur in der Vorstellung der Menschen Existierendes, ist es immer noch, wenn wir von den Ideen in der Geschichte, einer nationalen Idee u. dgl. reden. Aber der Unglaube der Menschen geht weiter und wendet es zur Bezeichnung des mindestens praktisch Irrealen um, wenn er eine Institution „in der Idee ganz gut" nennt; die Hausfrau aber meint, wenn sie „eine Idee Salz an die Brühe tut", ein ganz klein wenig, und mit dem Ausrufe „keine Idee" wird die stärkste Ablehnung, das Unausdenkbare, bezeichnet. Wieder anders ist es mit der mittelalterlichen, ursprünglich adjektivischen Ableitung gegangen, die „das Ideal" erzeugt hat, an dem charakteristisch ist, daß es nicht existiert, und „Idealisieren" heißt etwas zu dem machen, was es vielleicht sein sollte, aber nicht ist, und wenn mit O. Wilde von einem „*ideal husband*" geredet wird, so ist das entweder Hohn, oder er ist ein über das Wirkliche hinausgehender Mustermensch.

Da ist es schwer, sich von der Nachwirkung und Umbildung (denn alles, was mit der Idee irgend zusammenhängt, kommt letzten Endes von Platon her) zu dem Original, das etwas so ganz anderes ist, zurückzufinden, und auch diese Umbildung hat so viel Verlockendes, daß ein längeres Verweilen bei ihr gerechtfertigt scheint. Hören wir also Schillers bekannte Strophen; der Leser ergänzt sich leicht, was ich nicht ausschreibe.

Nur der Körper eignet jenen Mächten,
die das dunkle Schicksal flechten;
aber frei von jeder Zeitgewalt,
die Gespielin seliger Naturen
wandelt oben in des Lichtes Fluren
göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
werft die Angst des Irdischen von euch,
fliehet aus dem engen dumpfen Leben
in des Ideales Reich.

Da haben wir in der Gestalt eine richtige Übersetzung der Idee, erfahren, daß sie unkörperlich und göttlich ist; sie wird mit dem Ideal geglichen, leiht selbst dem Menschen ihre Flügel, auf denen er in ihr Reich gelangt. In den nächsten Strophen erfahren wir ihre weitere Gleichung mit der Schönheit.

> Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
> und im Staube bleibt die Schwere
> mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.

Auch die Wahrheit ist das Ideal.

> Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blöße
> steht vor des Gesetzes Größe,
> wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
> da erblasse vor der Wahrheit Strahle
> eure Tugend, vor dem Ideale
> fliehe mutlos die beschämte Tat.

Und doch scheint sich eine andere Gleichung auch zu bieten, wenn es heißt

> Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
> in die Freiheit der Gedanken.

Und es ist zu fürchten, daß Schiller auch an die Ideen in diesem Sinne gedacht hat; doch könnten die Gedanken allenfalls die Fittiche sein, die das Ideal dem Menschen leiht. Und schließlich hören wir noch die Übersetzung, die von allen die beste ist, obgleich sie ein Lehnwort ist:

> Aber in den heitren Regionen,
> wo die reinen Formen wohnen,
> rauscht des Jammers trüber Strom nicht mehr.

Der Abschluß des Gedichtes, die Einführung des verklärten Herakles, des Menschen, der den Kampf mit dem Irdischen siegreich bestanden hat, in den Götterkreis, ist klangvoll und eindrucksvoll, aber der Weg, den dieser Held genommen hat, war ein recht anderer als die Beflügelung durch das Ideal und die Flucht aus den Schranken der Sinne in die Freiheit der Gedanken. Von dem Ideal, den Formen oder der Gestalt erhalten wir auch keinen klaren Begriff. Nur wenn sie Formen sind, entsprechen sie dem Irdischen, aber befreit von allem Materiellen, aller

Unvollkommenheit; wenn ihr Reich das der Gedanken ist, so werden sie uns bloß im Denken wahrnehmbar sein, sind also nur Gedanken, also Abstraktionen aus der Sinnenwelt, Phantasiegebilde, und wenn das Ideal mit der Schönheit gleichgesetzt wird, so ist das wieder etwas anderes. Schiller bedient sich der Ideen Platons nicht anders, als er sich des Herakles und der andern Götter bedient: Mythologie ist beides.

Ohne Zweifel hat Winckelmann sehr wesentlich zu dem Kultus des Ideals, der reinen Form, mitgewirkt, und sein Idealismus wird oft auf Einwirkung Platons zurückgeführt. Vielleicht hat er es selbst geglaubt, aber ein Irrtum wäre es selbst dann. Denn wenn der Schreiner ein neues Weberschiffchen nicht nach dem zerbrochenen alten macht, sondern nach der „Idee" des Schiffchens (Kratylos 389b), so ist das „Weberschiffchen an sich" nichts Ideales, Schönes, sondern das, was solch Ding seinem Wesen und seiner Bestimmung nach sein soll. Ob Platon dabei an eine Idee, wie er sie metaphysisch faßt, gedacht hat, ist zweifelhaft und tut hierzu nichts. Und wenn er im Staat 472d den Maler einen schönen Menschen nicht nach einem Modell, sondern nach der Idee des schönen Menschen malen läßt, so besagt dieses gelegentlich hingeworfene Wort nichts anderes. Das künstlerische Ideal stammt von Cicero, aus der Einleitung seiner reifsten rhetorischen Schrift, dem Orator, ohne Zweifel dem bedeutendsten Buche über Redekunst und Stil, das im Altertum geschrieben ist, wenn nicht überhaupt. Da steht zuerst, 9, daß Pheidias seine Athena in Nachahmung eines Vorbildes geschaffen hatte, das er in seiner Phantasie hatte. „Wie es für alle Formen und Bildungen ein absolut Vollendetes gibt, auf dessen in der Phantasie vorhandenes Bild alles in der Sinnlichkeit Vorhandene als ein Nachbild zurückgeht, so sieht unser Geist ein Bild der vollkommenen Rede, und unser Ohr verlangt nach seinem Abbilde. Diese Formen der Dinge nennt Platon Ideen, ihnen schreibt er das ewige Sein zu, eine Existenz in dem Denken unserer Vernunft, alles andere entstehe und vergehe und befinde sich niemals in einem Zustande der Beharrung." Ähnlich 101. Es ist klar, daß Cicero die platonische Idee und mit ihr überhaupt das Reich des Ewigen mißverstanden hat, da er ihr das Sein eigentlich abspricht; zugleich aber hat er das künstlerische Ideal aufgebracht, etwas, das die Wirklichkeit anstrebt, aber nie

erreicht, etwas mit dem platonischen Denken schlechthin Unvereinbares[1]).

Zum Verständnis Platons wird uns hier wie bei der Psyche die Sprache führen, wie sie für Platons Denken gegeben und daher bestimmend war, und dann die Denkart seines Volkes, von der sich auch der kühnste und selbständigste Geist erst allmählich frei zu machen vermag. Die „Idee" oder das gleichbedeutende „Eidos" ist vom Sehen benannt, und immer konnte es in den Worten empfunden werden. An den Dingen, insbesondere den Menschen, bezeichnete es also die äußere Erscheinung[2]). Aber man hatte sich gewöhnt, „viele Ideen, Erscheinungsformen" für „viele Weisen, Arten, Formen" zu sagen, ganz so weit wie wir das Wort Form brauchen. Isokrates lehrte die „Ideen", aus denen sich jede Rede aufbaut, rhetorische Logik und Topik. Weil seine Atome verschiedene Form hatten und sich so die Formenfülle der Natur erklärte, hat Demokrit die Atome Ideen, Formen, genannt. Den Platon führte die sokratische Frage nach der Einheit oder Vielheit der Tugend darauf, in den Einzeltugenden Erscheinungsformen der Areté zu sehen, und die Einzelerscheinungen, an denen sich eine Tugend zeigte, „durch eine Form", Idee, zusammenzufassen. Was in all dem einzelnen Gerechten so in die Erscheinung tritt, daß es ihm dieses Prädikat verschafft, ist das an allem „Gesehene", die Idee; sie gibt all dem Einzelnen die Form oder Gestalt, die wir gerecht nennen. Dazu kam er durch einen logischen Prozeß, aber das Ziel war der Inhalt, denn um die Moral, die praktische Tugend war es ihm ja zu tun. Nun war aber die Sprache auch schon dazu fortgeschritten, sich des Ausdrucks „diese Idee" lediglich als bequeme Umschreibung für „dieses" zu bedienen[3]), und Platon

[1]) Es ist sehr hübsch, wie Cicero sich hilft, wo er aus Panaitios einen Hinweis auf die Schau des Ewig-Schönen im Symposion wiederzugeben hat, *de officiis* I 15, um die Idee Platons in seine Sprache zu übersetzen. Es reicht ihm nicht, *forma* zu sagen, obwohl das wörtlich stimmt, auch „die Form selbst", „Form an sich" reicht ihm nicht, und er sagt „Du siehst hier die Form an sich, sozusagen das Angesicht des Schönen (Ehrenvollen), und wenn man sie mit den leiblichen Augen sehen könnte, würde sie die wunderbarste Liebe zur Weisheit (Drang zur Philosophie) erwecken."

[2]) Proben gibt die übersetzte Einleitung des Charmides S. 193. Mehr über den Sprachgebrauch bringt die Beilage „Ideenfreunde".

[3]) Der Römer sagte in solchem Falle „diese Sache".

hat sich das angewöhnt. Unter der „Idee der Drei“ (Phaidon 108 d) oder der „Idee des Guten“ steckt nicht mehr als „die Drei, das Gute“. Diesen Begriff nicht als einen logischen Begriff, sondern als etwas gesondert Existierendes zu fassen, war ihm die Hauptsache, und er bediente sich dafür zuerst vorwiegend des Ausdrucks „das Gute selbst“ [1]), daneben „das wahrhaft Gute“ in verschiedenen Wendungen, die ihm seine Sprache bot. Terminologische Starrheit hat er immer mit Bewußtsein gemieden. Es lag ihm noch ganz fern, diese Betrachtung weiter auszudehnen als auf die Begriffe, um die es ihm zu tun war, das Gerechte, Gute, Schöne; wo er ein bequemes Abstraktum hatte wie Sophrosyne oder Tapferkeit, wandte er es daneben oder auch vorwiegend an. Aber bei dem Guten und dem Schönen versagten sie. Bezeichnend ist das „erste Liebe“ des Lysis (S. 199), einmal weil wir in dieser Wendung einen anderen tastenden Versuch der Bezeichnung des Absoluten sehen, und dann weil er einen Begriff faßt, den er sehr wohl fruchtbar hätte ausnützen können; aber er hat ihn fallen lassen: der Eros ist an seine Stelle getreten [2]). Solche neutralen Wendungen hatte die Sprache gerade in der Sophistenzeit mit Vorliebe gebraucht. Das Gleiche, mit dem der Phaidon 74 bedeutend wirtschaftet, ist uns in der Rede aus den Phönissen des Euripides begegnet (S. 218), bei dem sich sehr viel der Art findet [3]). Das Göttliche für Gott zu sagen, ist allgemein verbreitet. In der Unbestimmtheit liegt die Beschränkung auf das, was unbeschadet jeder Präzisierung unbedingte Anerkennung fordert.

Nun erst kommt das Platonische, für uns Befremdliche, daß das, was uns aus der empirischen Beobachtung abstrahiert, also abstrakt erscheint, konkret wird, so daß die Idee eben das Sein besitzt, das den Erscheinungen, die wir real nennen, abgesprochen

[1]) Er nennt im Menexenos 245 d die Athener „Hellenen selbst“, um zu sagen, daß sie reine Hellenen sind. Schon bei Homer heißt der Erzdieb Autolykos, d. i. „Selbstwolf“, „Erzwolf“. Schon Aristoteles hat solche Bildungen massenhaft gewagt.

[2]) Daran erkennt man, wie unmöglich es ist, daß Platon den Lysis um die Zeit des Symposion hätte schreiben können.

[3]) „In der Torheit der Jugendlichen“, Ion 545; „Das Weise und die Überhebung über das Menschentum ist keine Weisheit“, Bakchen 395; „der Eros, der zum Maßvollen führt“, Stheneboia 672. Oft „das Sklavenmäßige, das Göttliche, das Dämonische“ usw. Auch Thukydides hat Ähnliches.

wird, und daß diese, was sie scheinen, was sie relativ genommen sind, eben dieser Idee danken. Es ist ganz richtig, der Prädikatsbegriff „gerecht" wird zu einem Subjektsbegriff, wenn die Idee der Gerechtigkeit das Einzelne gerecht macht, an dem sie irgendwie teil hat. Sie wirkt: also ist sie. Sie ist nicht sinnlich, sie wandelt sich nicht, wird nicht: also ist sie ewig. Wenn es dem Sokrates nie gelang, befriedigend zu sagen, was die Gerechtigkeit war, und er doch von ihrer Existenz so fest überzeugt war, daß er für sie starb, so war sie, ganz unabhängig von der Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis und erst recht von der Meinung der Menschen, etwas Reales, Existierendes, Ewiges. Dem kam die Denkart des Volkes entgegen. Moderne Mythologen oder auch Religionshistoriker reden von Personifikation bei Nike und Eros, die uns sogar in der Flügelgestalt, die ihnen die Hellenen gegeben haben, allgemein verständlich sind, und erst recht, wenn das Lachen und der Tod, Mitleid, Gesundheit und Reichtum, der Schauder (Phobos), der böse Blick (Phthonos, älter Gorgo) Personen, Götter werden, Altäre und Kult erhalten. Damit beweisen sie nur, daß sie von der natürlichen Religion keinen Hauch verspürt haben. Alle jene „Personifikationen" waren Götter, weil sie wirkende Kräfte waren, deren Wirkung die Menschen in sich oder im anderen verspürten; was stärker war als die Menschen selbst, was sie führte, sie schädigte oder beglückte, war Gott. Denn Gott selbst ist ja zuerst ein Prädikatsbegriff, und wenn Hesiod sagt „das Gerücht ist auch ein Gott", Euripides das Wiedersehen einen Gott nennt[1]), Platon selbst sich zu sagen erlaubt „für besonnene Menschen ist das Gesetz Gott, Genuß für die unverständigen[2])", so entspricht das der Denkart, durch die nicht nur Eros und Nike, sondern Zeus und Hera Götter geworden sind. Den Wandel in Personen, in unsterbliche Menschen haben wir hier keine Veranlassung zu verfolgen. Aber daß die Gerechtigkeit, die Tugend wirkende, ewige, über alles Irdische erhabene Kräfte sind, ist für dieses Gefühl beinahe selbstverständlich. Die Dichter waren auch vorangegangen, hatten von dem goldenen Antlitz der Gerechtigkeit[3]) geredet, und die Areté auf hohem Bergesgipfel

[1]) Helene 560.

[2]) Im achten Briefe 354e.

[3]) Euripides Fr. 486.

eingeführt, umgeben von den Nymphen, den Seelen der heiligen, reinen Natur[1]), oder hatten den Ruhm am Grabe der durch den Tod für das Vaterland Verklärten Wache halten lassen[2]), die Areté am Grabe des Aias trauernd sitzen[3]). Und die Künstler, die solchen dichterischen Gebilden einen Leib gaben, taten etwas anderes, als wenn jetzt ein Medaillenschneider zwei halbgriechische Weiber mit ein paar Attributen versieht und sie dadurch zu Handel und Industrie macht; noch die römischen Stempelschneider haben mit der Pax Augusta keine bloße Allegorie auf die Münzen gesetzt. Platon, erwachsen in dieser Art zu denken und auch zu dichten, erlaubt sich selbst ein lehrhaftes Märchen von der Geburt des Eros (wir werden es im Symposion kennen lernen), aber aus der Gerechtigkeit macht er keine Göttin, ist vielmehr darauf bedacht, durch neutrale Bezeichnung alles Persönliche auszuschließen; dennoch ist es für ihn das Gegenteil von Abstraktion, ist die Anerkennung des wahrhaft Seienden, wenn er mit seinem Denken dasjenige erfaßt, was allem einzelnen Gerechten gemeinsam ist, Menschen und Handlungen. Dieses Gerechte hat seine Existenz, losgelöst nicht nur von diesen Substraten, sondern auch von dem Denken, durch das es erfaßt wird. Es ist auch kein Begriff; es ist viel mehr, denn es ist, es hat ein ewiges wirkliches Sein. Daraus erwächst die Aufgabe, sich über dieses von allem, was sinnliches Sein zu besitzen scheint, verschieden Seiende im ganzen zu unterrichten, und das wieder zwingt zu der Untersuchung unseres Denkens, mit dem wir jenes Gerechte, Schöne, Gute allein fassen.

Zunächst hatte Platon nichts Weiteres im Auge als die das Einzelne bestimmenden „Formen“, Ideen im Gebiete der Sittlichkeit; er wandelte ja in den Bahnen des Sokrates. Er verlangte nach dem Wissen um das Gerechte, das Gerechte selbst, an sich, wie wir dafür sagen, um danach zu handeln und dadurch gut und glücklich zu werden. Über Ansätze war er nicht hinausgekommen. Der Gorgias hatte gezeigt, daß diese Unsicherheit seinen Glauben durchaus nicht wankend machte, den er vielmehr mit äußerster Rückhaltlosigkeit aussprach und bis in die letzten Konsequenzen

[1]) Simonides Fr. 58, erklärt Sapph. u. Sim. 170.

[2]) Simonides 1, vgl. Diels, Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik 35, Sapph. u. Sim. 140.

[3]) Aristotelischer Peplos 7 und was Bergk dazu anführt.

verfolgte. Er wußte auch schon, wo seine Arbeit anzusetzen hatte, um der Schwierigkeiten des Denkens Herr zu werden. Die Reise hatte ihm nun die Sicherheit verschafft; er besaß die Dialektik, die Methode der wahren Wissenschaft, die ihm das Reich des ewigen Seins erschlossen hatte. Wir haben es im Menon gesehen. Die entscheidende Hilfe hatte die Mathematik gebracht. Sie zeigte ihm Formen, an denen noch viel deutlicher war, daß sie in der materiellen Welt nicht zu finden waren, und die doch die Materie „formten", gestalteten. Wenn Protagoras[1]) die Bündigkeit der mathematischen Beweise bestritten hatte, weil ein gezeichneter Kreis mit einer gezeichneten Tangente immer mehr als einen Punkt gemeinsam hat, so verführte ihn das Kleben an der materiellen Welt. Der wahre Kreis gehört dieser Welt gar nicht an, und eben darum erst ist er der wahre, ewig derselbe. Unser Denken kann ihn erfassen; es erfaßt auch den Begriff des Gleichen, der Zweiheit, von Paar und Unpaar, Primzahl, Quadratzahl, Irrationalität, und wir können mathematische Schlüsse von absolut bindender Kraft, von absoluter Richtigkeit ziehen. So gelangen wir zur Erkenntnis der ewigen Formen, die alles Zählbare, Meßbare beherrschen. Formen, Ideen sind dementsprechend auch in der sittlichen Welt; jetzt wissen wir, was das Gerechte, Schöne, Gute ist, wie sie sich in dem irdisch menschlichen Reiche gestaltend betätigen. Über diesem Reiche der schwankenden Erscheinung ist ein anderes Reich entdeckt, dem ewigen Flusse der Materie entrückt, den er bei Kratylos anerkennen gelernt hatte, das Reich, das allein unserem Denken zugänglich ist, aber auch wirklich zugänglich, denn die wahre Wissenschaft ist gefunden.

Goethes die heraklitische Lehre wundervoll wiedergebendes Gedicht „Dauer im Wechsel" stellt am Schlusse dem ruhelosen Werden ein bleibendes gegenüber:

danke, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt:
den Gehalt in deinem Busen
und die Form in deinem Geist[2]).

[1]) B 7 Diels.

[2]) Goethes Quelle ist hier nachweisbar: Plutarch über das delphische E 18. Namentlich daß der Wechsel unseres Körpers und unserer Emp-

Dabei ist die gestaltende Kraft der Idee gegenüber der Materie vergessen, die er doch gerade in seiner Naturwissenschaft auch kennt. Epimetheus sagt von der Gestalt oder Form:

sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
und einzig veredelt die Form den Gehalt.

Der Dichter der Metamorphose der Pflanzen war zu einer Naturbetrachtung gelangt, die seine Geistesverwandtschaft mit Platon hell beleuchtet; aber der Platon, der den Phaidon schrieb, war noch weit davon entfernt, sein Auge auf die Natur zu richten, und erlaubte sich noch in seinem Mythos mit einem geradezu abenteuerlich phantastischen Bilde der Erdoberfläche und des Erdinnern zu spielen. Noch dachte er nicht daran, die Ideen in der Welt des Werdens zu suchen, was ihn einmal zur Erkenntnis von Naturgesetzen führen sollte, sondern verharrte bei der Verachtung des ewig wechselnden Getriebes. Er war vielmehr darauf aus, die Form, die Idee, von der letzten Spur des Sinnlichen zu entkleiden, das ihr noch anhaftete. Die entscheidende Stelle des Staates darf schon hier Platz finden (507b). „Wir reden von einer Vielheit des Schönen, Guten usw. und unterscheiden das Einzelne. Und wie wir eine Vielheit ansetzen, so setzen wir das Schöne an sich, das Gute an sich usw., ein jegliches als eine Idee. Die bildet eine Einheit, und von jeder dieser Einheiten sagen wir aus, ‚sie ist wirklich'. Das eine wird gesehen, aber mit dem Denken nicht erfaßt; das andere wird mit dem Denken erfaßt, aber nicht gesehen." So ist die Idee von dem Sehen begrifflich ganz losgelöst, nach dem sie doch benannt ist, so daß sie schon ganz ein logischer Begriff scheinen kann. In der Tat ist es die Richtung auf die Logik zu, in welcher sich Platons Denken zunächst fortentwickelt, wie das der Schulbetrieb mit seiner Methode forderte. Die Dialektik hatte schon

findungen hinter dem Wandel in der elementaren Natur aufgeführt wird, beweist es. Ob Goethe die abstruse Schrift sich ganz hat vorlesen lassen oder wie er auf das kostbare Stück geraten ist, mögen andere herausbringen. Beiläufig, man wird bei Ovid einen Anklang an Goethes Schlußworte nicht erwarten, aber er sagt in den Tristien III 7, 43 *nil non mortale tenemus pectoris exceptis ingeniique bonis.*

der Menon angekündigt, Weisungen der Art gegeben. Die beiden folgenden Dialoge hatten durch Ablehnung falscher Methoden die Bahn freigemacht. Hier schafft er sich nicht ohne Gewaltsamkeit Raum, seine Methode als allein wissenschaftlich im Gegensatze zu der alten Philosophie vorzustellen. Sokrates tut es als Vorbereitung seiner Widerlegung des Kebes; wir müssen gestehen, daß er den weiten Anlauf nicht zu nehmen brauchte. Welchen Wert er diesen Ausführungen beimaß, verrät sich darin, daß er den Echekrates, dem Phaidon berichtet, mit einem Ausbruche des Beifalls einspringen läßt[1]).

Die Ablehnung der alten philosophischen Methode[2]) geschieht hier nach der Seite, daß ihre Erklärungen wohl einen Kausalnexus zwischen den Veränderungen in der materiellen Welt aufzuzeigen versuchen, aber nicht die Ursache, die zu der Veränderung überhaupt treibt: es ist kein Sinn darin, und die Vernunft des Anaxagoras ist ein ansprechender Gedanke geblieben, von dem er selbst nachher keinen Gebrauch machte. Was Platon vermißt, ist die Zweckursache; er verlangt eine Teleologie, eine Theodizee. Warum sitze ich hier?, fragt sein Sokrates und gibt ein durchschlagendes Beispiel. „Die Physiologen werden von meinen Knochen und Bändern reden und die Aktion des Sitzens erklären. Ich aber sage, ich sitze hier, weil die Athener für das Beste (ihnen Nützlichste) gehalten haben, mich zu verurteilen,

[1]) 102a. Es gliedert keineswegs einen Teil des Gespräches ab, was man von der anderen solchen Unterbrechung 88c sagen könnte, doch auch da ist die Absicht vielmehr, auf die Bedeutsamkeit einer Szene aufmerksam zu machen, die Abgliederung würde auch sonst hinreichend sein.

[2]) Sokrates will nur über die Ursache von Werden und Vergehen reden (96c). Es ist also nur eine Kritik der gesamten Philosophie von einem Augenpunkte, wie sie der Sophistes 242ff. von einem anderen gibt. Die alte Physiologie, die er an beiden Orten flüchtig berührt, hat für ihn gar keine Bedeutung, überhaupt nur Herakleitos mit dem einen Satze des „Weges aufwärts und abwärts", und Parmenides mit dem absoluten Sein seiner „Wahrheit", den er vor der Reise schwerlich gekannt hat. Von Empedokles nahm er die vier Elemente wie jeder, selbst Demokrit. Es ist charakteristisch und sollte beherzigt werden, daß die platonische Philosophie von den Vorsokratikern eigentlich nur Zenon und Protagoras voraussetzt, sonst kaum etwas, denn die Seelenwanderung war bisher nur Dogma. Aber die Mathematiker und Astronomen müßten wir besser kennen, als es bisher erreicht ist, um seine Methode und seine Physik in ihrer Entstehung sicherer zu fassen.

und ich für besser für mich und gerechter halte hier sitzen zu bleiben; sonst würde ich längst in Megara oder Böotien sein.“ Darin spricht sich ganz klar aus, worauf seine Weltbetrachtung noch allein gerichtet ist. Was ist das Ziel, der Sinn des Lebens? Und diese Frage gilt dem Menschenleben. In dem regiert das ewige Sittengesetz. Dementsprechend wird gefordert, daß auch das Weltganze ein Kosmos sein muß, daß er ist, was er sein soll, also der Zweck ist eigentlich die bewegende Ursache. Der Zweck ist, daß alles gut sei, vollkommen, harmonisch. So ist die Weltordnung; das ist zunächst kaum mehr als Glaube. Notwendig stellt sich dann, schon nach jener natürlichen Art zu denken, die Eros und Nike zu Göttern gemacht hat, der Glaube ein, der auch in dem Gerechten, dem Gleichen und dem Großen wirkende Kräfte, Realitäten anerkannte, und so wird das Gute und Schöne zu der allmächtigen Gottheit, weil sie die Welt und die Menschenseele so gut und schön gemacht hat, wie sie ist oder doch zu sein befähigt ist. Diese letzten Folgerungen werden noch nicht gezogen, liegen aber in der Richtungslinie dieser teleologischen Betrachtung. Noch ferner liegt es, die Ordnungen und Gesetze des Kosmos zu verfolgen, aber der Tag wird kommen, wo er auch dieses Weges geht. Jetzt schon ist mit voller Klarheit die neue Methode der philosophischen Forschung erfaßt, das Neue und Große, daß es über dem Reiche des Sinnlichen ein geistiges gibt, das allein durch das reine Denken erschlossen wird. Dies Reich hatte Parmenides geahnt, aber das Sein war bei ihm starr und tot geblieben. Seine Welterklärung war wie die des Anaxagoras, dessen Einführung der Weltbildnerin Vernunft belobt wird, in die alte Weise zurückverfallen und hatte nur mit Urstoffen operiert; die Fortbildung der Lehre vom Sein hatte sich in Antilogien selbst zerrieben. Das ist durch die Dialektik überwunden, die sich an den mathematischen Beweisen geschult hat. Sie wird daher in ihren entscheidenden Grundzügen vorgeführt (101c). Wir können das Ganze so formulieren, daß die gesamte ältere Philosophie unbefriedigend bleiben mußte, weil sie noch keine Logik hatte. Platon ist sich bewußt, daß er eben dadurch mit dem wissenschaftlichen Denken und Beweisen einen Anfang macht, und wenn wir ihm das bestätigen, so liegt darin auch, daß Sokrates diesen Fortschritt angebahnt, aber nicht erreicht hatte. Diese Logik aber ist unlöslich mit den ewigen

Formen verbunden, in denen sich ja die Welt des Seins darstellt, die daher nun nicht mehr undefinierbar, unerforschlich bleibt, wie sie es bei Parmenides war. Formend, abgrenzend greift sie ja in die gesamte Welt der Erscheinung herüber. Wie das geschieht, wird noch unbestimmt gelassen (100d), später am liebsten so vorgestellt, daß die ewige Form das Vorbild, Musterbild ist, etwa wie ein ideales Ahornblatt Vorbild aller Blätter an dem Ahorn ist. Aber mit den Naturdingen veranschaulicht er es nicht; sie liegen ihm fern, und der Schwierigkeiten, die ihm die von den Menschen gemachten Dinge, wie das Weberschiffchen (S. 345), bereiteten, ist er niemals ganz Herr geworden. Noch viel weniger denkt er schon daran, wie sich die einzelnen Ideen zueinander verhalten. Erst allmählich wird er sich dafür eine Lösung suchen, erst im Sophistes. Da werden sich die Ideen allerdings mehr als Begriffe darstellen, ihre Beziehung als die Gliederung von Gattung und Art; auch die Kategorien der Logik kündigen sich an. Von diesen wichtigen Fortbildungen ist der Phaidon noch ganz entfernt, weil die sittlichen Begriffe die Aufmerksamkeit fesseln, es handelt sich um das Lebensziel glücklich zu werden, jetzt nicht nur in dem kurzen Leben des Leibes, sondern in einem ewigen Leben, handelt sich also um das Wissen, das zur Erreichung dieses Zieles dient. Die Frage ist schwerer geworden, denn der irdische Mensch kann kein Wissen von dem erlangen, was dem anderen, ewigen Reiche angehört. Da hilft allein die Erkenntnis, daß die Seele (oder doch ein Teil von ihr) selbst dem ewigen Reiche angehört, und in der Lehre von der Wiedererinnerung ist der Satz gegeben, der alles zusammenhält, da er die Präexistenz der Seele in sich schließt und in der angeborenen Fähigkeit ewige Wahrheit zu fassen, in der Denkfähigkeit der Seele die Pforte der Erkenntnis in das Reich der absoluten Wahrheit erschließt. Daß in der Seele die Kenntnis der ewigen Formen vorhanden ist (weil sie sie einmal geschaut hat), wird sehr geschickt an dem Begriff der Gleichheit gezeigt, den wir als Maßstab an die irdischen Dinge anlegen, trotzdem daß diese selbst uns nie ein völlig gleiches Paar liefern, ganz abgesehen von dem nie ausgeglichenen Streite der Meinungen über die Gleichheit[1]). Die Wiedererinne-

[1]) Ein Normalmaß, das einen Streit hierüber entschiede, wird hier wie auch sonst nicht erwähnt, so oft Platon von der Kunst des Messens und Wägens redet. So scheint es, daß es Normalmaße und -gewichte,

rung ist die Entdeckung gewesen, die Platon einmal auf der Reise gemacht und damit den Eckstein seiner ganzen Lehre gefunden hat. Er hat den für sein Urteil zureichenden Beweis im Menon geliefert, verweist hier darauf, führt ihn weiter aus, und hat ihn später nur darum nicht wieder vorgetragen, weil er unwidersprochen galt[1]). Mit ihm ist seine Metaphysik, seine Logik und seine Psychologie unlösbar verbunden; das rechtfertigt die Vereinigung von allem in dieser Schrift. Er fordert allerdings nur die Präexistenz, nicht das ewige Leben der Seele, und es ist ein Kunstgriff, daß Sokrates sich zuerst bei diesem Beweise beruhigt. Dadurch wird den Einwürfen des Simmias und des Kebes Raum geschaffen, und weiter den methodischen Ausführungen des Sokrates, die so wichtige logische Sätze bringen, wie den Satz vom unmittelbaren und mittelbaren Widerspruch (105 ff.). Der entscheidende Schluß kann dann kurz sein. Seele läßt sich ihrem Wesen nach vom Leben nicht trennen; sie hat, wenn man den Ausdruck wagen darf, an der Idee des Lebens Anteil, ist also dem Totsein, dem Gegensatze des Lebens, unzugänglich. Das war dem Griechen unmittelbar einleuchtend, dem Psyche zugleich Leben und Seele war. Wir durchschauen freilich, daß die Existenz der unkörperlichen Seele und ihre unlösliche Verknüpfung mit dem Begriffe des Lebens vielmehr vorausgesetzt

vielleicht überhaupt Eichung, die er in den Gesetzen verlangt, 746 e, noch nicht gab. Später bestand alles; den Tisch der Hohlmaße vom Markte in Pompei haben wir, geeichte Gewichte sehr viele. Aber es wird wohl, wie wir auch zu bemerken glauben, tatsächlich die Eichung sehr ungenau und daher des Streites kein Ende gewesen sein. Ein anderes denkt man oft bei anderen Fragen, die Platon große Mühe machen: hätte er doch ein Thermometer gehabt, das ihm den Nullpunkt und positive und negative Zahlen vor Augen führte. An solchen Dingen, die uns die tägliche Erfahrung sinnlich ohne weiteres nahebringt, ermißt der Einsichtige, wie schwer dem Menschen die Denkarbeit geworden ist, deren Früchte wir jetzt ohne Dank genießen. Der unverständige Dünkel mag die Achseln zucken: er würde weder das Große noch das Kleine gefunden haben.

[1]) Höchst bezeichnend ist eine Stelle des Philebos 35 b. Schon die erste Begierde des Neugeborenen, der trinken will, kann nur aus einer Erinnerung der Seele erklärt werden, weil keine auf Wahrnehmung beruhende Erfahrung vorhanden ist. Darin liegt, daß die Seele sogar Erinnerung an das bewahrt, was sie nur in Verbindung mit dem Körper kennen gelernt hat. Das kann einfach als Tatsache hingestellt werden, offenbar weil die Schüler mit dem Hauptsatze ganz vertraut waren.

als bewiesen ist; man kann auch sagen, daß sich darin eine Umsetzung des Prädikats in den Subjektsbegriff vollzieht, wie in der Annahme der realen ewigen Formen überhaupt. Selbst für Platon ist die Sicherheit seiner wissenschaftlichen Überzeugung (denn das war es, durchaus nicht bloß ein Glaube) in der Wechselwirkung zweier Erkenntnisse verankert, die Schleiermacher unübertrefflich formuliert hat, „die Ewigkeit der Seele ist die Bedingung der Möglichkeit aller wahren Erkenntnis für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens der Grund, aus welchem die Ewigkeit der Seele am sichersten eingesehen wird".

So eng alles sich berührt, es sind doch verschiedene Stoffe, die dieser Dialog unter sich und mit der Erzählung vom Tode des Sokrates vereinigt, und trotz aller Kunst dürfte die Verschmelzung nicht ganz gelungen sein. Aber das bringt uns erst zergliedernde Betrachtung zum Bewußtsein, und vielleicht sollte der Verstand nicht mäkeln, wo das Herz sich willig der ganz menschlichen und doch auf das Ewige gerichteten Stimmung gefangen gibt. Dazu muß man den Dialog selbst lesen. Dann verliert er nicht an seiner Wirkung, auch wenn wir uns eingestehen, daß alle Beweise der Unsterblichkeit an der Lehre von den ewigen Formen und der Wiedererinnerung hängen. Auch dadurch wird Platons Verdienst nicht geschmälert, daß die Person des Sokrates und der Seelenglaube der Hellenen zu der ethisch religiösen Wirkung das Beste tun, welche dieses Buch auszuüben nie aufhören wird, denn nur weil die sittliche Vorbildlichkeit des Sokrates und der edle hellenische Glaube in Platons Dichterseele Gestalt und Stimme gefunden haben, behalten sie ihre Wirkungskraft in Ewigkeit.

Das Komplement des Phaidon ist das Symposion, das dem verklärten Bilde des sterbenden Sokrates den vollendeten Lebenskünstler gegenüberstellt, und auch hier ist es keineswegs darauf angelegt, etwa ein typisches Bild des Weisen oder des Philosophen zu geben, sondern die wesentlichen Züge des geliebten Meisters für die Ewigkeit festzuhalten, wozu den auch bezeichnende Äußerlichkeiten gehören. Wenn der Phaidon eine Tragödie ist, so darf das Symposion als Komödie bezeichnet werden, keine aristophanische wie der Euthydem, aber doch Komödie.

Erst so betrachtet kommt das ganze Gedicht zu seinem Rechte. Die ausgereifte Kunst ist in ihrem Grundzuge doch dieselbe wie in den Jugendschriften, die wir Satiren nennen durften. Der Protagoras hat noch unmittelbaren Zusammenhang mit den Schmarotzern des Eupolis; hier ist ein solcher wenigstens nicht nachweisbar. Die Komödie hat allerdings häufig gerade ein Gastmahl dargestellt, auch Trinkszenen genug; aber soviel wir sehen, schwelgte sie in dem, was nicht nur Platon, sondern sogar Xenophon ganz übergeht, den Leckerbissen des Mahles. Denn zum Essen sind die Gäste freilich auch hier eingeladen, und kein Zweifel, daß Sokrates mehr und Feineres vorgesetzt bekommt als zu Hause; aber davon wird kein Wesens gemacht. Die Hauptsache ist das Trinken, das mit besonderem Gebet eingeleitet wird, wenn die Tische fortgeräumt sind, auf denen die Speisen aufgetragen waren. Ein solches festliches Zusammensein kennen unsere Sitten nicht; denn wenn sich eine Menge zu einem Kommerse zusammenfindet, ist die allgemeine Unterhaltung unmöglich, die hier durch die Zahl der Geladenen nicht beeinträchtigt wird. Die moderne Unsitte des Diners läßt ganz abgesehen von der Zahl schon durch die Fresserei mit ihrem monotonen Luxus nicht nur ein wirkliches Gespräch, sondern auch die Stimmung dazu kaum aufkommen. So ist es denn auch eine Absurdität, den Titel Symposion mit Gastmahl zu übersetzen.

Symposien sind nach Platon zahllose geschrieben; die Griechen halten sich ja an eine einmal glücklich gefundene Form und haben es hier bis zur äußersten Geschmacklosigkeit getrieben. Der erste Nachahmer ward Xenophon, und er kann sich bei Platon bedanken, daß dieser ihm zu seinem anmutigsten Buche verholfen hat, auch dadurch, daß er ihm noch für das Platz gelassen hatte, was Xenophon seinen Lesern Hübsches bieten konnte, die Schilderung der gewöhnlichen Scherze und Belustigungen der Symposien, wie sie das Leben der guten Gesellschaft bot[1]). Wenn er freilich seinen Sokrates auch eine Rede über

[1]) Die Flötenspielerinnen, die dem Platon ein Greuel waren (oben S. 154), spielen zwar keine Rolle, sondern bleiben im Hintergrunde, aber es gibt eine Pantomime und eine schöne Sklavin, die über Schwerter Purzelbäume schlägt, „Wunder“, wie man das nannte, die stark auf die Sinne der Gäste wirken. Außerdem ist ein Spaßmacher da, der uns den Parasiten des damaligen Lustspiels vertreten kann.

den Eros halten läßt, so fällt die Konkurrenz mit Platon kläglich genug aus; die Gedanken sind dabei aus der bedenklichsten Rede, der des Pausanias, genommen, was unten heller zu beleuchten ist. Spätere Philosophen, selbst Epikur, haben dann öfter Symposien geschrieben, und es scheint, daß sie sich auch an das platonische Thema hielten. Darüber wissen wir sehr wenig; aber es griff weiter um sich. Ein ausgezeichneter Arzt, Herakleides von Tarent, auch philosophisch interessiert, bediente sich der Form des Symposion für ein populäres Werk; hatte doch Platon einen seiner Zunft zu Worte kommen lassen. In Rom war es kein Geringerer als Maecenas, der die Dichter Vergil und Horaz, wie sie an seinem Tische verkehrten, auch in einem „Convivium" einführte, das man wohl lesen möchte, auch wenn man sich bei dem Etrusker auf wunderliche Schnörkel gefaßt machen müßte. Plutarch, der selbst ein sehr gastliches Haus machte, wählte die Form der Tischgespräche, um mannigfache Bildungsstoffe, Lesefrüchte aller Art, dem Publikum schmackhaft zu machen. Darunter ist die Schilderung des Musenfestes, wie es die Universität Athen unter Traian beging. Lukian hat auch ein Symposion von Philosophen geschrieben, aber in seinem Sinne, ein satirisches Zerrbild, dem es sicherlich nicht an nur zu wahren Zügen aus dem Leben fehlt: der Wein enthüllt hier sehr wenig schöne Seelen, so daß es zu einem Gelage von Kentauren und Lapithen wird. Die Grammatiker waren Pedanten genug, ihre altbackene Zitatengelehrsamkeit in Symposien auszukramen; so besitzen wir die „Dinergelehrten" des Athenaeus, denen wir ihre unübertreffliche Geschmacklosigkeit vergeben, weil wir eine reichere Fundgrube köstlicher Zitate aus der alten Literatur nicht besitzen, und auf ähnlichen Dank hat noch in der letzten Zeit vor dem Zusammenbruche der lateinischen Bildung Macrobius für eine Nachbildung nicht mehr des Platon, sondern des Athenaeus Anspruch. Das seltsamste Produkt ist das weinlose Symposion der Nonnen, das der Bischof Methodios († 311) verfaßte, um Platon durch ein christliches Gegenstück zu überwinden. Die heiligen Jungfrauen halten jede ihre Rede über die Jungfrauschaft; sie haben über dieses Thema ziemlich in jeder Richtung nachgedacht und bedienen sich dabei der platonischen Phrasen und Bilder, selbst der Visionen aus dem Phaidros, in einer Weise, die geradezu fratzenhaft wirkt. Mir

fehlen die Kenntnisse, diese Nachbildungen weiter zu verfolgen; die Fäden reichen weit, zu so verschiedenen Werken wie die *cena delle ceneri* von Giordano Bruno und dem *dîner du comte de Boulainvillers* Voltaires. Für Platons Verständnis ist alles, was nach ihm kommt, unmittelbar ohne Bedeutung; aber gern wüßte man, ob eine Erfindung vor ihm lag und ihm vorlag, die Novelle von dem Gastmahl der sieben Weisen. Sehr wahrscheinlich ist es; von einer Bearbeitung aus seinem Jahrhundert wissen wir; er erwähnt die Sieben als erster schon im Protagoras. Es war kein fernliegender Gedanke, die Weisen ihre Sprüche wetteifernd bei einer Zusammenkunft abgeben zu lassen, und einmal erfaßt ist er in verschiedenster Weise ausgeführt worden, sehr hübsch durch die Zufügung der lustigen Person des Aesop erweitert. Wir besitzen freilich nur eine späte Bearbeitung von Plutarch, der solcher Aufgabe nicht gewachsen war; aber auch dies ist ein Motiv, das durch unbekannte Vermittlung über das Mittelalter herab fortgelebt hat. Aber auch wenn Platon die Novelle kannte, seine Dichtung zeigt keine Spur davon, und nötig hatte er keine andere Anregung, als sie ihm die Erinnerung und daneben die Symposien seiner eigenen Schule boten.

Vorausgeschickt ist eine Vorrede als Widmung an Apollodoros den „Tollen", jenen leidenschaftlichen Schüler, der seinen Schmerz nicht bemeistern kann, als Sokrates das Gift trinkt. Ein Philosoph ist Apollodoros nicht geworden, aber Platon wollte doch seiner Treue ein Denkmal stiften; da verbergen sich persönliche Beziehungen, die wir nur eben ahnen[1]). Zum Berichterstatter eignete sich ein „Toller" nicht, daher ist noch ein Mittelsmann zwischengeschoben, ein ganz obskurer Aristodemos. Notwendig war ein Erzähler, denn hier reichte die bloße Mitteilung der Reden, die dramatische Form nicht hin. Weshalb aber Platon sich die ihm und dem Leser lästige Form gewählt hat, die doppelte Wiedererzählung durch indirekte Rede festzuhalten, ist schwer einzusehen; er hat es nicht wieder getan.

Die Vorrede gibt auch die Zeit des Symposion einigermaßen

[1]) Apollodor ist im Phaidon dem Echekrates auch in seinem Wesen eine bekannte Person; das ist auffällig und für uns unerklärlich. Am liebsten möchte man glauben, daß Phaidon ihn in einem Dialoge erwähnt hatte. Die beiden kannten sich ja vom Tode des Sokrates her.

an; wir wissen durch Grammatikerzeugnis, daß der Sieg des Tragikers Agathon, zu dessen Feier es abgehalten ist, im Januar 416 erfolgte. Platon hat sich hier also durch ein festes Datum gebunden; ob irgend etwas Tatsächliches zugrunde liegt, muß dahin stehen. So wie Alkibiades hier auftritt, konnte er nur vor der sizilischen Expedition erscheinen; dem fügt sich alles, Anachronismen sind sorglich vermieden[1]). Das muß natürlich in Rechnung gesetzt werden, daß Platon gerade in den Jahren, da er selbst an Tragödien dichtete, Werke des Agathon auf der Bühne gesehen hat, aber auch ihn selbst in der aristophanischen Komödie[2]).

Mit Bedacht sind alle Weisheitslehrer ferngehalten, alle philosophischen Freunde des Sokrates ebenfalls: er soll diesmal nicht disputieren und nicht belehren, sondern sich in der feinen Welt zeigen. Da ist zunächst der Gastgeber Agathon, ganz modern, hochelegant, ganz nichtig. Die wenigen Verse, die wir von ihm haben, stimmen durchaus zu dem Bilde, das Platon mit grausamem Spotte gezeichnet hat, und es stimmt dazu auch der Agathon, den Aristophanes in den Thesmophoriazusen nicht minder grausam einführt. Kein Wunder, daß Agathon nach einem solchen Angriff Athen verließ, sobald ihm ein Ruf an den Hof des Archelaos von Makedonien zukam. Dort scheint er gestorben zu sein wie Euripides, der ihm wenige Jahre später folgte; sie sollen intim verkehrt haben, und vielleicht hat Aristoteles aus Makedonien die Vorliebe mitgebracht, die er seltsamerweise für die verschnörkelten Sentenzen zeigt, die Platon verspottet[3]). Als Komiker erscheint Aristophanes,

[1]) Gerade eine Anspielung auf arkadische Verhältnisse, in der schon im Altertum ein Anachronismus gefunden ist, hat sich als ganz korrekt herausgestellt.

[2]) Im Staate 568b wird ein scharfer Angriff auf die Tragiker gemacht, nicht nur weil sie die Tyrannis verherrlichen, sondern auch selbst in der Umgebung der Tyrannen leben; denn das soll der Leser durchhören. Das geht zunächst auf Euripides, der genannt wird, trifft aber den Agathon ebenso Platon hat die Auswanderung der beiden erlebt und seinen Groll darüber nicht vergessen.

[3]) Aristoteles Poet. 9, 1451b hat auch als merkwürdig notiert, daß Agathon eine tragische Fabel ganz erfunden hätte. Wenn er sich nur nicht geirrt hat; der Titel Antheus gibt wenigstens einen Namen, der mindestens in zwei heroischen Geschichten vorkommt. Das schließt ja die

dem die Wolken vergeben sind, auf die auch nicht der leiseste Seitenblick fällt; auch daß er bald nach 416 den Agathon in Weibertracht eine modern unsinnige Arie singen lassen sollte, verrät uns keine Anspielung. Platon erweist dem genialen Dichter eine verdiente Huldigung, indem er den geistreichsten Mythos in seinen Mund legt. Er hat ihm in einem seiner Verschen die schöne Würdigung zuteil werden lassen, daß die Chariten auf der Suche nach einem unzerstörbaren Heiligtum die Seele des Aristophanes gefunden hätten. Mag er auch die Komödie in seiner späteren Unduldsamkeit unter engherzige Zensur genommen, wo nicht gar verboten haben, noch hatte er die Empfänglichkeit für Scherze nicht verloren, war sich wohl auch bewußt, der Komödie manches zu verdanken. Die aristophanischen Unanständigkeiten haben ihn, der selbst auf die strengste Dezenz immer gehalten hat[1]), nicht beirrt; der Verfasser von Hanswursts Hochzeit hatte keine Veranlassung, Platons Epigramm so abzutönen, daß er von dem ungezogenen Liebling der Grazien redete.

Neben diesen Hauptpersonen war auch der Liebhaber Agathons, Pausanias, unvermeidlich. Das Verhältnis muß stadtkundig gewesen sein, denn das Paar erscheint schon im Protagoras. Für das Thema des Symposion war Pausanias sehr bequem als Vertreter der Grundsätze, welche in der Gesellschaft für die schickliche und unschickliche Knabenliebe anerkannt waren. Ebenfalls schon im Protagoras erscheinen der Arzt Eryximachos, Sohn des Akumenos, und Phaidros aus Myrrhinus, und zwar im Gefolge des Allerweltweisen Hippias, den Platon besonders gering schätzt. Der Arzt hat hier die Rolle des Pedanten. Da sein Vater den Beruf schon im Namen trägt, muß die Familie sich schon mit der Heilkunst abgegeben

Erfindung der ganzen Handlung nicht aus; aber wenn die Anknüpfung an den gegebenen Namen vorlag, war der Unterschied von der Medea oder dem Kresphontes des Euripides nicht eben groß. Wenn die Modernen statt Antheus immer noch als Titel „die Blume" angeben, so tun sie das als Sklaven der byzantinischen Akzente.

[1]) Cicero, der es ebenso gehalten hat, beruft sich in einem höchst artigen Briefe an Paetus IX 22, 5 auf Platons Vorbild. Von Zeit zu Zeit ein zweideutiges Witzwort und in den Reden auch massivere Angriffe hat er sich trotzdem erlaubt; die groben Worte bleiben vermieden. Dezent bis zur Zimperlichkeit ist Xenophon.

haben, als diese in Athen höchstens über etliche Hausmittel verfügte und im übrigen wesentlich Naturheilkunde mit Besprechen und ähnlichem Zauber war. Jetzt ist die modische Theorie dafür eingetreten, die sich in der Medizin nur zu breit machte. Phaidros wird nach dem Demos, nicht nach dem Vater benannt[1]; das deutet darauf, daß die Familie nicht vornehm war. Zufällig wissen wir, daß er wie so viele durch den Krieg ganz verarmte, aber doch eine Frau aus guter Familie heimführte[2]. Das war in dem Jahrzehnt nach Sokrates' Tod. Nachhaltig ist dessen Wirkung nicht gewesen; Phaidros wird in unklarem Bildungsdrange Hippias und Sokrates und Lysias mit gleicher Begeisterung gehört haben, die doch immer nur ein Strohfeuer war[3]. Im Symposion stellt er das Thema und eröffnet die Reihe der Redner. In dem Dialoge, der seinen Namen trägt, sehen wir so recht einen mehr neugierigen als wissensdurstigen Jüngling, der ganz in den Banden der Moderhetorik steckt; daß er nicht nur die überlegene Redekunst des Sokrates bewundert, sondern auch seinen theoretischen Belehrungen Beifall zollt, war in dem Dialoge unvermeidlich. Platon muß einmal, wohl in den ersten Jahren nach Sokrates' Tod, Hoffnungen auf ihn gesetzt haben, die sich nicht erfüllten. Das folgt aus einem seiner Gedichtchen, Epigr. 8, „Ich habe von Alexis (den wir gar nicht kennen) noch gar nichts gesagt, als daß er schön ist, und schon zieht er aller Augen auf sich. Mein Herz, warum weisest du den Hunden den Knochen? Haben wir nicht so den Phaidros verloren?“[4] Also Phaidros ist dem Platon und seinem Kreise abspenstig gemacht, gerade dadurch, daß Platons Interesse für ihn die Konkurrenten neidisch machte, und nun ist Gefahr, es könnte mit Alexis ebenso gehen. In die Zeit von Platons Schule läßt sich das zeitlich nicht rücken, ist also ein wertvolles

[1]) Phaidr. 244 a, in formelhaftem Stile, kommt der Vatersname Pythokles heraus.

[2]) Lysias, über Aristophanes' Vermögen 15.

[3]) Diese Art der Wißbegier, die an allem kosten will und nie genug hat, geißelt Platon im Staat 475 d und scheidet sie von dem echten Wissensdrang des Philosophen.

[4]) Das Bild von den Knochen übernimmt 150 Jahre nach Platon der Epigrammatiker Dioskorides (Anth. Pal. V 55); das Gedicht war also damals bekannt, so daß an der Echtheit kein Zweifel sein kann.

Zeichen dafür, daß Platon doch schon vor seiner Reise einen Kreis um sich hatte, oder wohl besser, daß er einem Kreise von Sokratesjüngern angehörte. Es sind also wohl persönliche Erinnerungen, die Platon zur Einführung dieser Person in den beiden Dialogen Veranlassung gegeben haben[1]).

Auf eine frühere Anregung des Phaidros hin bestimmt Eryximachos die erlesene Gesellschaft, die Agathon zur Nachfeier seines Sieges geladen hat (die lärmende eigentliche Feier hat tags zuvor stattgefunden, und die meisten der heute Geladenen waren auch dabei), statt andere Trinkspiele vorzunehmen, auf Eros der Reihe nach eine Lobrede zu halten, 177 d. Es ist keine Konkurrenz, bei der ein Preis für die beste Leistung erteilt würde, sondern es entspricht dem gewöhnlichen Rundgesang, bei dem jeder der Reihe nach einen eigenen oder fremden Vers zu singen hatte. Das Thema wird gewählt, weil es neu ist. Ohne ausdrücklichen Hinweis durchschauen wir die Anregung durch einige Verse des Euripides, der im Hippolytos 535ff. seinen Chor nach einem schönen Preise der Wonnen und Schmerzen, die Eros bereitet, also fortfahren läßt

> Torheit, Torheit.
> Opfert das Volk der Hellenen
> zwar in Olympias Hain Hekatomben
> und in den pythischen Gründen Apolls,
> doch dem Tyrannen der Sterblichen, Eros,
> opfern wir nicht.

Daß gerade in der Akademie ein alter Altar des Eros stand, läßt der Philosoph ebenso unberücksichtigt wie der Tragiker. Beide werden auch gewußt haben, daß Eros in Thespiai der Hauptgott war, eben darum von Hesiodos in seiner Theogonie als das kosmische Zeugungsprinzip unter die Urgewalten gestellt. Die Dichter hatten auch in Ernst und Scherz Anmutiges und

[2]) Das Symposion hat bewirkt, daß der Komiker Alexis ein Stück nach Phaidros benannt hat, aus dem wir eine Versreihe besitzen. Da kommt ein Armer, doch wohl der verarmte Phaidros, auf einem Spaziergang zu einer Betrachtung über den Eros, der weder Gott noch Mensch, weder Mann noch Weib, weder dumm noch klug ist. Die Benutzung der Diotimarede ist unverkennbar, das Zeugnis für ihre Wirkung auf das Publikum wertvoll. Weiter ist nichts zu erkennen, namentlich nicht, ob die Person des Phaidros noch selbst in Betracht kam.

Tiefes genug über die Liebe und den Eros gesagt, den wir mit unserm Femininum nie wiedergeben sollen; Euripides selbst zumal hatte Aphrodite eben aus den Gärten der Akademie die Eroten als Beisitzer der Weisheit aussenden lassen, um zu jeder menschlichen Areté zu helfen[1]). Das reizte nur, das ergiebige Thema erschöpfend zu behandeln.

Platon folgt einer Modeströmung, wenn er über ein neues Thema gar sechs Reden halten läßt, und er verweist selbst auf die sophistischen Lobreden; sie behandelten das Salz und die Mäuse, die Armut und den Tod, Helene und Thersites. Er zeigt also seine Überlegenheit über die Moderedner ähnlich wie mit seiner Leichenrede, zeigt, daß er, wenn er will, die verschiedensten Stile beherrscht, aber auch, daß ihm das alles ein Kinderspiel ist. Er wird laut und leise verspotten, wird auch karikieren; auch hohe und reine Töne wird er anschlagen, tiefe und geistvolle Gedanken einflechten, aber Spiel bleibt alles. Gern wird er von der Freiheit Gebrauch machen, in dieser Dichtung Gefühle und Ahnungen laut werden zu lassen, für die in den wissenschaftlichen Debatten kein Raum ist; aber Spiel, wenn auch Spiel im edelsten Sinne, bleibt auch dies, denn es fehlt die ernste Wissenschaft mit ihrer Dialektik. Wohl zeigt uns die Dichtung allein das Herrlichste, das wir nur ahnen können; aber Ahnungen, wie schön sie auch sind, wie sehr sie für den Glauben vollkommenste Wahrheit sein mögen, Wissenschaft sind sie nicht und erheben auch diesen Anspruch nicht. Das dürfen auch wir nicht vergessen.

Die erste Rede fällt dem Phaidros zu, 178a. Sie bringt zum Lobe des Gottes Dichterstellen über seine Genealogie[2]), Belege für seine Macht aus mythischen Geschichten, die mit sophistischer Kritik ihrer Varianten aufgetischt werden. So etwas konnte

[1]) So heißt es wörtlich am Schlusse des Liedes, dessen Nachbildung mein zweites Kapitel beginnt.

[2]) Wir besitzen Verse eines seinerzeit angesehenen Dichters Antagoras, der zu der Akademie um 290 in Beziehungen stand, in denen er die Frage gelehrt erörtert, wer des Eros Eltern wären; das Gedicht ist von Kallimachos und Theokrit berücksichtigt, war also sehr bekannt. Damals wird die Akademie um Platons und des Symposion willen dem Dämon Eros einen Kult gewidmet haben. Denn die platonische Erotik ließ selbst der strenge Polemon nicht fallen, der den Eros eine „Hilfeleistung der Götter zur Fürsorge für die Jugend“ nannte.

mancher, z. B. Alkidamas. Gepriesen wird außerdem das Verhalten des Liebenden, der „des Gottes voll" das Höchste leistet. Gemeinplätze, die für diese Person und für die erste Rede einer Reihe passend sind; mehr durfte man nicht dahinter suchen.

Es folgt Pausanias, 180c, der sich höchst anspruchsvoll darüber vernehmen läßt, daß es einen doppelten Eros gibt; das war nicht neu, sondern öfter von Euripides gesagt[1]), und wenn dieser Unterschied gemacht ward, ergab sich eine doppelte Aphrodite leicht, wird wohl auch schon aufgestellt gewesen sein; man darf nur nicht meinen, daß die beiden in Athen zur Unterscheidung zweier Tempel gebräuchlichen Kultnamen, Urania und Pandemos, den Sinn gehabt hätten, der ihnen hier beigelegt wird[2]). Die Hauptsache ist, daß Pausanias sozusagen den Ehrenkodex der attischen Knabenliebe aufstellt und verteidigt, natürlich nicht eine Erotik, wie sie Sokrates treibt, sondern wie sie Alkibiades ihm zumutet. Es ist nicht nötig, hier von neuem zu behandeln, was im zweiten Kapitel besprochen ist; aber auf eins muß scharf hingewiesen werden: im Symposion wird nirgend eine Verurteilung dieser Moral ausgesprochen; es liefert auch keinen Ersatz, daß Sokrates Herr seiner Sinnlichkeit ist, denn er erscheint als Ausnahme. Daß hier, angesichts des erklärten Liebespaares Pausanias-Agathon, das nach den vorgetragenen Prinzipien leben wird, eine Kritik ausgeschlossen war, ist einleuchtend, allein

[1]) Im Prologe der Stheneboia, in einem Liede, das der Lyriker Kerkidas in seinen neugefundenen Mimiamben als Text einer Ermahnung nimmt; die doppelte Aphrodite findet sich in einem Liede der aulischen Iphigenie 548 usw. Sehr merkwürdig ist eine Äußerung des Kritias in seiner Tragödie Peirithoos (Eurip. 388); er unterscheidet nicht nur den guten Eros und läßt ihn einer tugendhaften Seele gelten, sondern verlangt dabei „die Zeustochter Aphrodite fahren zu lassen". Da ist vorweggenommen, was Platon erst im Staate ausdrücklich fordert. Euripides ist niemals so weit gegangen.

[2]) Die Aphrodite „in den Gärten" hieß die himmlische, ein Name, der öfter vorkommt, auch für die semitische Himmelskönigin, die meist mit Aphrodite geglichen wird, hier aber nur durch arges Mißverständnis herangezogen worden ist. Die athenische Urania verdiente den Namen als Führerin des Dreivereines der Moiren; ein weiblich gedachtes Göttliches wird oft sowohl als Einzelperson wie als Dreiverein gefaßt; das sind immer alte Kulte. Die Pandemos, am südwestlichen Abhange der Burg verehrt, war eigentlich die Beschützerin des ganzen Volkes, der nachwachsenden, blühenden Jugend. Die später weit ausgesponnene Umdeutung des Beinamens auf Venus vulgivaga ist Willkür.

dabei durfte Platon es nicht bewenden lassen: der Staat und der Phaidros, dieser durch die Einführung derselben Person mit deutlicher Rückbeziehung auf das Symposion, liefern die Ergänzung. Außerdem fällt für die Nachbildung Xenophons etwas ab, was so bezeichnend ist wie nichts anderes. Für seinen Horizont ist die Pausaniasrede das Rechte; man soll ihm nicht zumuten, Aristophanes oder gar Diotima begreifen zu können. Aber die Unterscheidung der beiden Aphroditen hat ihm gefallen, und auf sie baut er die höchst tugendsame Lehre, daß der eine himmlische Eros ausschließlich der Seele gilt, frei von allem Fleischlichen, daher etwas Gutes, der andere ganz verwerflich. Da kommt er sich sehr viel tugendhafter vor als Platon, der den Pausanias ungestraft ganz anders reden läßt, und so erlaubt er sich einen namentlichen Angriff auf Pausanias; er kann ja seinen Sokrates nur eine von Platons Personen nennen lassen. Dabei verschlägt es wenig, daß gerade was er angreift in der Rede des Phaidros steht. Auch als Versehen wäre das verzeihlich, aber es war wohl Absicht; Xenophon liebt etwas Verstecken zu spielen, und da sein Hauptgegensatz wirklich der Pausaniasrede gilt, war es gar nicht ungeschickt Was er ausdrücklich bekämpft, ist der Vorschlag des Phaidros, ein Heer aus Liebespaaren zusammenzustellen. Das war schwerlich ein neuer Gedanke, denn die heilige Schar der Thebaner, die ihn verwirklicht hat, wird die Anregung nicht aus Platon empfangen haben, sondern alte Sitte fortbilden[1]). Aber eben diese Sitte der verhaßten Böoter anzugreifen und herabzusetzen ergriff Xenophon gern die Gelegenheit.

Auf Pausanias folgt Eryximachos, 186 a. Als Pedant, der sich mit seiner Verständigkeit immer vordrängt, ist er schon vorher eingeführt, zeigt sich so auch später, und dem entspricht

[1]) Vermutlich fochten die Liebespaare früher als „Kämpfer und Lenker" auf einem Streitwagen wie Achilleus und Patroklos, deren Freundschaft ja auch in das Erotische ausgedeutet ward, denn mit diesen alten Namen wird die böotische Elitetruppe in der Schlacht bei Delion bezeichnet, und sie wird wohl in der heiligen Schar stecken, die, wie es scheint, als solche erst in der Schlacht bei Leuktra auftritt. Wenn Xenophon von einem Episthenes aus Olynth oder Amphipolis erzählt, daß er seine ganze Kompagnie aus schönen Knaben zusammenstellte (Anab. 7, 4, 7), so hat das hiermit nichts zu schaffen; er ist der einzige, der ihnen gegenüber „seine Mannhaftigkeit bewährt", wie sich Xenophon ausdrückt.

seine Rede, über die sich Aristophanes sofort lustig macht. Der Arzt weiß es so zu drehen, daß er den Eros in seiner eigenen Kunst zu deren Verherrlichung aufzeigen kann. Ihm ist er eine Naturmacht, die die Gegensätze, mit welchen die Physiologie zu wirtschaften pflegte, warm und kalt, trocken und feucht, zu und gegen einander drängt. Das kann Gutes und Böses wirken, also gibt es auch hier einen doppelten Eros; die Mütter führen zur Abwechslung zwei Musennamen, Urania urd Polyhymnia. Der rechte Arzt versteht die Erotik, indem er im menschlichen Körper die Naturkräfte richtig leitet. Ähnlich verfährt der Musiker mit Konsonanz und Dissonanz. Es stecken gewiß auch hier anregende Gedanken, sowohl die heraklitische Lehre der komplementären Gegensätze[1]) wie die empedokleischen Potenzen Hader und Liebe klingen durch; so dient die Rede dazu, den überquellenden Gedankenreichtum zu zeigen, der Platon zur Verfügung steht. Der Sprecher dagegen soll unfreiwillig komisch wirken, wo immer er auftritt, und für seine Medizin hatte Platon im Grunde nur Spott, denn sie war keine Wissenschaft. Wie wenig empfinden diejenigen platonisch, die sich abmühen, in den Reden eine Stufenleiter aufwärts bis zur Höhe Diotimas zu finden; so schematisch hätte vielleicht ein Rhetor komponiert, und auch den dürfte man nicht loben.

Der Komiker verleugnet seine Kunst auch nicht, weder in dem tollen Spiele übermütiger Erfindungen noch in ihrer drastischen Ausführung; aber er ist der Dichter, in dessen Seele die Charis wohnt. Platon hat den Aristophanes als Dichter gewürdigt. Daß er den Schlucken hat, dient wahrlich nicht dazu, ihn wegen seines gestrigen Rausches zu verhöhnen[2]), denn an den

[1]) Der „Einklang im Rückschlag von Bogen und Leier", der hier angeführt wird, besteht darin, daß die eine Hand den Bogen vorwärts, die andere die Sehne rückwärts zieht. Das liegt in der Natur der Sache, aber Platon selbst gibt auch die Erklärung. Staat 439b, und der wird es doch richtig verstanden haben. Entsprechend klingt die Saite erst, wenn sie von dem Schlage des Plektron zurückspringt.

[2]) Das ist eine schon antike Mißdeutung. Die Modernen finden gar einen Hinweis auf lockeren Lebenswandel darin, daß Sokrates sagt, die Tätigkeit des Aristophanes drehe sich um Dionysos und Aphrodite. Aber er sagt das nicht von der Person, sondern von dem Komiker, um zu begründen, daß der Veranlassung hat, auf Eros zu reden. Dionysos, nicht metonymisch der Wein, sondern der Gott des dramatischen Spieles, tritt

Folgen des gestrigen Festes leiden alle Teilnehmer, sondern bietet nur die Handhabe zu den lustigen Häkeleien mit Eryximachos. Unter dem mythischen Spiele ausgelassener Phantasien kommen die bedeutendsten Wahrheiten heraus. Endlich wird dem Naturtriebe sein Recht, der denn doch das Erste und Ursprüngliche an Eros, der begehrenden Liebe, ist. Der Mensch, den der Eros ergreift, ergreifen muß, wenn er ein gesunder ganzer Mensch ist, sucht seine Hälfte: es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Wenn das Jahve sagt und dem Menschen daher eine Gefährtin gibt, so kommt Zeus auf anderem Wege zu demselben Ergebnis. Aber hier sucht der Mensch seine zugehörige Hälfte, und was der Liebende ersehnt, ist Vereinigung auf ewig. Das brauchte nur ernsthaft verfolgt zu werden, um recht bedeutende Wahrheiten und sittlich und erzieherisch bestimmende Sätze zu gewinnen, die sich neben Diotimas himmelanstrebender Erotik wohl behaupten könnten. Von Aristophanes, nicht von Diotima führt der Weg zu der rechten Ehe und mit dieser zu einem gesünderen, also auch sittlich höherstehenden Ziele als die Zuchtanstalt eines guten Nachwuchses in Platons Staat. Muß man nicht bedauern, daß er solche Töne zwar anzuschlagen, aber nicht zu verfolgen weiß, doch wohl vornehmlich, weil er hier nur mit dem Verstande beteiligt war. Dagegen wird es ihm eine Wonne gewesen sein, unter der Maske des Komikers einmal an tollem Fabulieren und drolliger Kleinmalerei seine Lust zu büßen, auch wohl grellere Farben aufzusetzen, als er sich sonst erlaubte. Den Witz und die prickelnde Lustigkeit der Darstellung in irgendeiner modernen Sprache zu erreichen, ist schlechthin ausgeschlossen: das zu genießen, bleibt dem vorbehalten, der das nötige Griechisch beherrscht und zugleich über Stilgefühl und freie Hingabe an Poesie verfügt. Aber so unzulänglich er auch ausfällt, der Versuch muß gemacht

hinzu, damit wir merken, es ist der Komiker, den auch Aphrodite und ihr Sohn besonders angehen. Das ist freilich nicht ohne einigen Spott gesagt. Auch dem modernen Dramatiker könnte man nachsagen, daß sich sein Handwerk, sein Dichten, um die Liebe drehe, und von Menander sagt Plutarch (Stobaeus II p. 414 Hense) wirklich, der belebende Geist seiner Komödie wäre Eros. Für die alte Komödie mögen wir statt Aphrodite die „Aphrodisia", ihre Werke, nennen; sie ist in der Tat mehr aphrodisisch als erotisch. Sie stammt nun einmal aus den Liedern der Phallophoren, und wer diese ihre Natur nicht verträgt, soll die Hand von ihr lassen.

werden: dieses Hauptstück, 189 c ff., fordert auch an dieser Stelle seinen Platz.

„Vor allem muß ich euch erzählen, wie der Mensch ursprünglich beschaffen war, und wie es ihm ergangen ist. Unser Leib war nämlich zuerst gar nicht ebenso gebildet wie jetzt; er war ganz anders. Erstens gab es drei Geschlechter, nicht bloß wie jetzt männlich und weiblich, sondern noch ein drittes, das die beiden vereinigte; das ist jetzt verschwunden. Das war aus beiden zusammengesetzt, das Mannweibliche; so war es und so hieß es; es gibt nur noch den Namen, und der lebt nur noch als Schimpfwort. Dann war der ganze Rumpf des Menschen ein glattes Rund, Rippen und Rücken ringsherum; er hatte vier Arme, ebenso viel Beine und zwei Gesichter über einem runden Halse. Die beiden Gesichter standen einander gegenüber an dem einen Kopfe mit vier Ohren; auch die Geschlechtsteile waren doppelt, und alles andere, wie man sich danach denken kann. Diese Wesen konnten wie jetzt aufrecht gehen, nach vorn und nach hinten, wenn sie aber recht schnell laufen wollten, konnten sie es machen, wie wenn man ein Rad oder einen Purzelbaum schlägt: sie hatten ja acht Glieder dazu, auf die sie sich stützen konnten, da ging es kopfüber im Schwunge des Radschlagens ganz schnell[1]).

Ihre Körperkraft war ganz gewaltig; da wollten sie auch hoch hinaus und nahmen den Kampf mit den Göttern auf. Was Homer von Otos und Ephialtes erzählt, daß sie sich einen Aufstieg zum Himmel machen wollten, um die Götter anzugreifen, ist eigentlich ihre Geschichte. Zeus und die übrigen Götter überlegten sich, was sie tun sollten, und wußten sich keinen Rat. Totschlagen und mit den Donnerkeilen das Geschlecht vernichten wie die Giganten mochten sie nicht; dann ging ihnen ja der Ehrensold der Opfer verloren, die sie von den Menschen bekamen; aber ihr tolles Treiben mochten sie auch nicht gewähren lassen. Endlich hatte Zeus einen Einfall und sagte: „Ich glaube, ich habe ein Mittel, die Menschen zu erhalten, aber ihrer Unverschämtheit ein Ende zu machen: sie müssen schwächer werden. Jetzt schneide ich jeden mitten durch; dann werden sie schwächer, und das ist auch vorteilhaft für uns; es gibt dann doppelt so viele. Nicht anders als aufrecht sollen sie gehen können, auf zwei Beinen.

[1]) Etwas ausgelassen.

Wenn ich aber dann noch finde, daß sie widerspenstig sind und keine Ruhe halten, dann (so drohte er), dann schneide ich sie noch einmal durch, daß ihr Gang ein Hopsen auf einem Beine wird.“ Und so schnitt er die Menschen mitten durch, wie man die Quitten zum Einmachen durchschneidet[1]). Nach der Operation ließ er von Apollon das Gesicht und den halben Hals auf die Schnittfläche zu umdrehen; der Mensch sollte sehen, daß er eine Hälfte ist, und bescheiden werden. Das Übrige mußte Apollon wieder heil machen. Er drehte das Gesicht um, zog von allen Seiten die Haut dahin, wo jetzt der Bauch ist, zusammen, wie man an einer Lederbörse tut, die man auf ihre eine Öffnung hin zusammenzieht und abschnürt: genau so machte er es, und so entstand, was wir jetzt Nabel nennen. Dann spannte er die Brust auf und strich alle Falten glatt; dazu hatte er ein Werkzeug wie die Schuster, wenn sie das Leder auf dem Leisten glätten. Ein paar Falten ließ er um den Nabel stehen, die sollten an das erinnern, was uns einstmals passiert ist.

Weil nun das ganze Wesen entzwei geschnitten war, trieb die Sehnsucht die beiden Hälften zusammen; sie umschlangen sich mit den Händen, verflochten sich ineinander im Verlangen zusammen zu wachsen und starben vor Hunger und Untätigkeit, denn getrennt voneinander etwas zu tun konnten sie sich nicht entschließen. Und wenn eine Hälfte starb, suchte die überlebende eine andere und umschlang sie, mochte ihr die Hälfte eines Weibes begegnen, also, was wir jetzt ein Weib nennen, oder die eines Mannes. So gingen sie zugrunde. Da erbarmte sich Zeus und erfand ein anderes Mittel. Er versetzte ihre Geschlechtsteile nach vorn; bis dahin hatten sie sie außen und ließen ihren Samen auf die Erde fallen wie die Zikaden. Zeus versetzte also die Geschlechtsteile und ließ die Zeugung durch den Mann im Weibe geschehen, damit aus der Verbindung von Mann und Weib die Gattung erhalten wird, und sonst wenigstens ein Gefühl der Sättigung eintritt, daß sie sich beruhigen und an ihre Arbeit gehen.

---

[1]) Aristophanes redet vom Einmachen der Früchte des Erdbeerbaumes, arbutus, die also einmal durchgeschnitten wurden. Das muß eine Mode gewesen sein, die später abkam, so daß man die Stelle nicht mehr verstand, denn wir lesen daneben von dem Halbieren harter Eier, was der Einfall eines Lesers ist, freilich töricht genug. Ich habe mir geholfen, so gut es ging.

Aus diesem Urzustande stammt das Liebesverlangen von Mensch zu Mensch. Es führt das alte Wesen zusammen, versucht aus zweien eins zu machen, die alte Menschennatur wieder herzustellen. Jeder von uns ist nur die Hälfte eines Menschen, zerschnitten wie ein Butt. Da sucht jeder immer seine andere Hälfte. Daher sind die Männer, die von dem doppelgeschlechtigen Wesen stammen, das damals Mannweib hieß, auf die Weiber erpicht; die meisten Ehebrecher sind dieser Herkunft und die mannstollen Frauen und Ehebrecherinnen. Die Frauen, die die Hälfte einer Frau sind, haben für die Männer nicht viel übrig; von da stammen auch die Tribaden. Und die Hälften eines Mannes sind hinter den Männern her. Solange sie Knaben sind, freuen sie sich an der Seite und in den Armen eines Mannes, und das sind die trefflichsten Knaben, denn sie haben die männlichste Natur. Man nennt sie schamlos; das ist aber nicht richtig, denn sie tun es nicht aus Schamlosigkeit, sondern aus Kraftgefühl und Mannesmut und männischem Wesen; das Verwandte zieht sie an. Sie allein werden die führenden Staatsmänner, wenn sie erwachsen sind; das ist Beweis genug[1]). Und wenn sie Männer geworden sind, lieben sie Knaben, und auf Ehe und Kinderzeugung ist von Natur ihr Sinn nicht gerichtet, dazu zwingt sie nur die Sitte; ihnen genügt es, ehelos mit ihresgleichen zu leben. Begegnet nun einer seiner wirklichen Hälfte, der Liebhaber von Knaben oder wer es auch sei, so geraten sie ganz außer sich vor Zärtlichkeit, vor dem Gefühle sich gut zu sein und zueinander zu gehören, vor Sehnsucht nacheinander; auch nicht einen Augenblick mögen sie sich trennen. Das sind die Paare, die einander zeitlebens treu bleiben, die gar nicht sagen können, was sie voneinander begehren. Denn niemand glaube, es wäre der Liebesgenuß, um dessentwillen ihnen das Zusammensein so teuer ist. Man merkt es, daß ihre Seele etwas Unaussprechliches wünscht,

[1]) Diese Behauptung war ein Schlagwort, das wir öfter hören, natürlich nicht, um zu loben. Es liegt darin, daß die Knabenliebe, die von den Dorern stammt, zu den Lebensgewohnheiten des herrschenden Adels gehört, wie der gymnastische Sport auch. Wir sehen ja, wie die schönen Knaben, die Alkibiades, Charmides, Demos, in früherer Zeit Leagros und Hipparchos stadtkundige Schönheiten werden, so daß die Töpfer ihnen auf den Vasengemälden huldigen. Aus diesen Knaben erwachsen die Strategen. Selbst auf dem Grabstein eines Jünglings Kyllon steht „seht mich an, wie schön ich war, als ich sterben mußte".

etwas Rätselhaftes, das sie nur fühlt, nur ahnt. Wenn sie sich umschlungen hielten, und Hephaistos mit seinem Handwerkszeuge träte vor sie und fragte „Was wollt ihr Menschen denn voneinander? Was soll euch geschehen?“, und wenn sie es dann nicht sagen könnten, und er weiter fragte „Wollt ihr das, ganz und gar vereinigt werden, so daß ihr Tag und Nacht nicht voneinander loskommt? Wenn das euer Verlangen ist, will ich euch zusammenschmieden und schweißen, so daß ihr aus zweien eins werdet und, solange ihr lebt, beide wie ein Wesen vereinigt lebt und auch nach dem Tode im Hades statt zweier als eines gemeinsam tot seid. Überlegt, ist das euer Wunsch, seid ihr zufrieden, wenn das euch zuteil wird?“ Da wissen wir genau, daß keiner nein sagen würde, keiner etwas anderes wünschen, er würde vielmehr glauben, nun hätte er gehört, wonach er sich längst gesehnt hatte, vereinigt, verwachsen mit dem Geliebten, aus zweien eins zu werden. Die Ursache ist ja, daß dies unsere ursprüngliche Natur ist, daß wir einmal ganz waren. Die Sehnsucht, der Drang nach dem Ganzen ist der Eros.

Also früher, wie gesagt, waren wir eins, jetzt sind wir wegen unserer Unbotmäßigkeit aufgeteilt, wie die Arkader von den Spartanern[1]), und müssen uns fürchten, noch einmal gespalten zu werden, wenn wir gegen die Götter nicht artig sind, und dann herumzuhüpfen und auszusehen wie die Profilfiguren auf den Grabsteinen, quer durch die Nase geschnitten. Deswegen soll ein jeglicher einen jeglichen zur Frömmigkeit gegen die Götter anhalten, damit wir dem einen entgehen, das andere erreichen: Eros ist unser Führer, Eros unser Feldherr.“

Ich würde es als pedantisch unterlassen haben, an einer solchen Erfindung Quellenanalyse zu treiben, aber da aus halben Ähnlichkeiten so etwas wie ein babylonischer Urmythos abgeleitet ist, von dem Platon abhängig sein soll, so sei darauf hingewiesen, daß die einzelnen Züge dem Hellenen von der Phantasie des eigenen Volkes gegeben waren. Daß Zeus das

[1]) Die Spartaner hatten kurz nach dem Nikiasfrieden den Versuch der Arkader niedergeschlagen, sich unter diesem Stammnamen zu einem Bunde zusammenzuschließen; das war also in der Zeit aktuell, in der das Gespräch spielte, und ward in die Erinnerung zurückgerufen, als Sparta nach dem Königsfrieden mit Erfolg dieselben Tendenzen an mehreren Orten verfolgte. Das ist die Abfassungszeit des Symposion.

Menschengeschlecht einmal zerstören wollte, gehört zum Prometheusmythos. Hervorgehen aus der Erde ohne Zeugung ist verbreiteter Glaube, den auch der Mythos des Politikos bringt; auch daß der Same in der Erde zeugt, wie hier von den Zikaden erzählt wird, kommt öfter vor. Für die Doppelmenschen kann man an Geryones und die Molioniden denken; aber da reicht schon Shakespeares Tier mit den zwei Rücken aus. Nachgerade sollte man doch auch aus der Vergleichungsmythologie gelernt haben, daß ähnliche Bilder überall immer wieder angetroffen werden, soweit die Menschennatur und die große Natur, die ihn umgibt und beherrscht, dieselbe ist. Nicht diese Einkleidung ist das Wesentliche, sondern die Gedanken über den Eros in der sinnlichen Geschlechtsliebe, und die fand erst der Philosoph. Welchen Wert er ihnen beimaß, gibt er dadurch zu erkennen, daß Diotima eine leicht abzuweisende Gegenbemerkung macht, auf die Aristophanes auch erwidern möchte. Dazu kommt es freilich nicht. Platon mochte diese Gedanken nicht verfolgen; fast möchte man sagen, er fürchtete sie; dazu hatte er in der Tat Grund genug.

Nun kommt Agathon an die Reihe, 194e, und verdient sich lautesten Beifall mit einem Vortrage, der in der Tat eine Glanzleistung ist, wenn das Wortgeklingel des Gorgias so viel wert ist, wie es zu sein beanspruchte, und wie es eine Weile auch eingeschätzt ward. Es war wohl schon etwas aus der Mode, als Platon diese virtuose Parodie erscheinen ließ, aber dann nahm es nur dem Angriffe die schlimmste Schärfe, der in Wahrheit den inhaltsleeren formalen Künsten der Rhetorik überhaupt gilt. Schon die ängstliche Angabe der Disposition seiner Rede, mit der Agathon anfängt, ist für die Scheinlogik der Rhetoren bezeichnend; wir wissen ja, daß auch heute da nicht viel mehr zu holen ist, wo uns das Gerippe der drei Teile, oder wie viel es gerade sind, geflissentlich vorgeführt wird. Auf den Inhalt verlohnt sich wirklich nicht einzugehen; wenn Eros bei Phaidros der älteste Gott war, hier der jüngste ist, so ist das eine wie das andere früher einmal bedeutsame Symbolik gewesen[1]), jetzt

[1]) Im Anfang herrschte die Notwendigkeit; die war grausam und gefühllos. Jetzt hat Eros sie abgelöst, da geht alles in Frieden und Harmonie. Diesen Gegensatz führt ebenso Simias in dem Gedichte aus, das

ist es nichts als Spielerei. Auf die Form kommt es diesem Redner an, und weil sie nur Form ist, mag der Versuch gewagt werden sie nachzuahmem, doch wird der Schluß des Ganzen hinreichen.

„Ein Vers kommt mir auf die Lippen, auszusprechen, was Eros uns beschert.

Frieden wirket er den Menschen:
ohne Regung ruht die See,
Stürme schweigen, Wogen sinken,
Schlummer ohne Angst und Weh.

Er befreit uns von Feindseligkeit und eint uns in Friedfertigkeit. So fühlen wir uns überall, wo er uns zusammenführt, er bei Festen und Tänzen und Schmäusen der Leiter der Feier. Höflichkeit zeugt er, Unverträglichkeit scheucht er, spendet Gefügigkeit, nie Ungefügigkeit, gnädig den Guten, ein Wunder den Weisen, bestaunt von den Göttern. Wem er fehlt, ersehnt ihn sich, wer ihn hat, besitzt sein Glück. Vater des wohligen üppig genießenden Lebens, Vater von Liebreiz, himmlischem Langen und Bangen. In Müh' und Gefahren, bei Wünschen und Raten lenkt er das Steuer, steht auf der Brücke, tritt uns zur Seite, rettend, erlösend. Über Menschen, über Göttern wahret er des Weltenlaufes Ordnung und Eintracht, der herrlichste, mächtigste Führer. Ihm folge denn jedermann, einstimmend in die Akkorde, mitsingend das Lied, des Eros Lied, das der Götter, das der Menschen Herz und Sinn bezaubert."

Als letzter kommt Sokrates an die Reihe. Seine Rede klingt voll aus, hebt uns hoch über den Festsaal Agathons und über alles Spiel des Witzes. Zu diesem profanen Getriebe können wir nicht zurücksinken, und doch fühlen wir, daß wir nicht am Ende des Dramas sind. Da hat der Dichter durch eine neue

auf die Flügel einer bärtigen Erosstatue geschrieben war oder sein wollte. Wenn man ihn nicht von der Agathonrede abhängig machen will, folgt Agathon derselben Lehre, und das ist schon wegen des bärtigen Eros wahrscheinlich, der für Simias wichtig ist. Ananke als orphische Urpotenz kennen wir; noch Goethe hat sie in den „orphischen" Urworten an den Anfang gestellt. Den Eros lieferte schon Hesiodos; so wird der Gott irgendwo benannt sein, der aus dem Weltei hervorging und meist andere Namen trägt. Das Zeugnis eines gelehrten rhodischen Dichters aus dem Ende des 4. Jahrhunderts ist wichtig.

Erfindung sogar noch eine Steigerung erreicht und führt uns vom Himmel auf die Erde zurück. Alkibiades stürmt lärmend mit einem Schwarme von Zechern herein; auf eine Flötenspielerin stützt sich der Trunkene; es ein ist Gelage anderer Art, von dem er den Agathon zu bekränzen kommt. In dem Tumult geht die gemessene Ruhe dieses Gelages unter; vergeblich mahnt der Arzt. Spät erst bemerkt Alkibiades den Sokrates. Das trifft ihn wie ein Blitz, ernüchtert ihn, und auf dieses Paar, einst auch ein Liebespaar, richten sich nun alle Blicke, die der Gäste Agathons und auch die der Leser. Es wird zu einer Huldigung des Alkibiades für Sokrates, am meisten, wenn er ihn schilt, denn dann erst erkennen wir in diesem den vollendeten Erotiker. Was Eros, himmlischer Eros ist, sehen wir hier mit Augen, sehen es, obgleich das Band, das er um zwei Seelen schlang, zerrissen ist.

Wer das Symposion kennt und versteht, wird es kaum erträglich finden, daß die Reden des Sokrates und des Alkibiades in der Besprechung voneinandergerissen sind; es wird ihn fast eine Profanierung dünken. Aber dann müßten sie übersetzt nebeneinander stehen, und das verbot sich aus mehr als einem Grunde. Schauen wir daher zunächst auf das Äußere des letzten Aktes. Über ihm liegt der Weindunst einer durchzechten Nacht; allmählich umfängt, umnebelt er alle. Nur Sokrates steht, als der Morgen graut, frisch und unermüdet aus dem Kreise der Schläfer auf und geht seinen gewohnten Weg in das Gymnasion.

Das ist der letzte, besonders eindrucksvolle der vielen Züge, mit denen Platon das Bild des Menschen uns menschlich nahebringt, den zu verherrlichen ein Hauptzweck des Dialoges ist; auch die Äußerlichkeiten und selbst Wunderlichkeiten sind für den Unvergleichlichen charakteristisch und verdienen daher Aufnahme. Wir hören, daß er zum Feste einmal Stiefel angezogen und ein Bad genommen hat, 174a; die Komödie hatte sein Barfußgehen und seine Vernachlässigung der Körperpflege verspottet. Wie gut ihm die Abhärtung in dem thrakischen Winterfeldzug bekam, erzählt später Alkibiades, 220 a b. Wenn dieser davon weiß, daß er einmal eine ganze Nacht hindurch in Gedanken versunken stehengeblieben ist[1]), so haben wir im Eingang eine

[1]) Platon sagt, es waren Ionier, die dies beobachteten. Daraus ist nur zu schließen, daß die Geschichte ihm mit diesem Detail erzählt war, und er sie für wahr hielt, was wir auch tun müssen. Ionier konnten

kleine Probe von dieser Eigenheit erhalten, und sein Begleiter, den er kurzerhand zu dem Festmahle mitgenommen hat, kommt dadurch in peinliche Verlegenheit. Seine Leidenschaft für das Disputieren bringt den Fortgang des Redespieles in Gefahr; er muß sich auch Erlaubnis erbitten, vor seiner eigenen Rede dem Agathon ein kleines Wortgefecht zu liefern, lediglich um diesem das Geständnis abzunötigen, lauter Dinge geredet zu haben, von denen er nichts verstand. Dabei konnte Sokrates eben dasselbe auch als Lehre Diotimas vortragen, denn er hat es nach seinem eigenen Geständnis von ihr gelernt. Als ihre Weisheit trägt er dann alles übrige vor, erlaubt sich aber auch, ihr eine ablehnende Bemerkung wider Aristophanes unterzuschieben. Jene Selbstverkleinerung, hinter der sich die Überlegenheit kaum verbirgt, was die Athener Ironie nennen, verleugnet er nicht, weder in den übertriebenen Schmeicheleien an Agathon, die sehr bittere Pillen versüßen, noch in der komischen Koketterie mit Alkibiades. Die Probe, auf die seine Trinkfestigkeit gestellt wird, besteht er glänzend: das ist das Schlußwort des Dialoges. Den inneren Kern seines Wesens zu enthüllen, ist die Alkibiadesrede da. Sie prägt das Bild, daß er gleich einer Silenfigur sei, die als Schrein für ein Götterbild gearbeitet ist, 215, — seltsamerweise hat sich in unserem Monumentenschatze, so viel ich weiß, noch nichts auch nur von fern Vergleichbares gefunden. Die äußere Hülle des Silen kennen wir; die Körperlichkeit wird zwar in dieser Schrift nicht beschrieben, konnte also von Platon als bekannt vorausgesetzt werden[1]); aber die anderen Äußerlichkeiten gehören zu dem Silen und mußten eben darum Erwähnung finden. Das Götterbild enthüllt sich vorher kaum, denn die Offenbarung gibt Diotima, wenn wir auch die von der Prophetin geschilderte Erotik dem Weibe wahrlich nicht zutrauen, also

Bündner aus Asien sein; er konnte aber auch die Aufgebote aus den Nachbarstädten so nennen, die zum überwiegenden Teile ionischen Stammes waren. Daß diese den Athenern für verweichlicht galten, zeigt ein Vers des Eupolis aus den Taxiarchen, also ziemlich derselben Zeit, in dem Dionysos beschrieben wird, der als Rekrut kommt „wie eine ionische Wöchnerin, die Soldat werden soll". Aber lediglich um des Kontrastes willen ist der Name nicht gesetzt, da die Leute gar nichts tun, das auf Verweichlichung schließen ließe.

[1]) Xenophon hat die Sache so vergröbert und verdorben, daß Sokrates mit seiner Häßlichkeit renommiert.

Sokrates hinter ihrer Maske sehen. Erst in der dämonischen Wirkung, unter der sich Alkibiades widerwillig beugt, kommt die unwiderstehliche Macht dieser Menschenseele leuchtend an den Tag, eine Macht, die wir mehr noch als in der Selbstbeherrschung gegenüber dem reizvollsten Verführer in dem Seelenzustande des abtrünnigen Schülers erkennen, in der Reue über diesen Abfall von seinem besseren Selbst.

Wie es künstlerisch nichts Vollkommeneres gibt als den Kontrast zwischen den hohen Tönen, mit denen Sokrates schloß, und dem profanen Lärm der hereinbrechenden Zecher und dem trunkenen Stammeln des Alkibiades, der dann durch den Anblick des Sokrates ernüchtert zu dessen Ehren das beschämende Geheimnis preisgibt, so hat Platon seine Herzenskenntnis nirgend wunderbarer gezeigt als in seinem Verständnis des dämonischen Jünglings. Hinzunehmen muß man eine zwar allgemein gehaltene, aber persönlich gemeinte Schilderung des Staates, 494. Selbst erlebt hatte Platon ja nur die glänzende Heimkehr des Alkibiades aus der Verbannung, und wie er dann den Athenern den lang entbehrten herbstlichen Festzug nach Eleusis möglich machte. Einen Winter lang hat er sich ziemlich als Herr, als Mann des Vertrauens wie Perikles fühlen können. Als er im nächsten Frühjahr mit ziemlich unbegrenzter Vollmacht auszog, mochte Kritias seinem Neffen gesagt haben „wenn er erreicht, wozu er auszog, kommt er als Tyrann zurück". Er ist nicht zurückgekommen; vergebens hat Aristophanes in letzter Stunde die Mahnung ausgesprochen „man soll kein Löwenjunges in der Stadt aufziehen, wenn's aber geschehen ist, muß man sich seiner Natur unterwerfen". Athen fiel; Alkibiades endete elend durch Meuchelmord. Kein Wunder, daß die Athener sich nun, wo alles verloren war, teils über ihre eigenen Fehler trösteten, indem sie alle Schuld auf Alkibiades warfen, teils darüber klagten, daß man ihn nicht hatte gewähren lassen. Darüber erhoben die müßigen Zungen der Rhetoren ein breites Gezänk, von dem uns Proben von Lysias und Isokrates erhalten sind. Der Vorwurf des Polykrates, daß Sokrates den Volksfeind erzogen und verdorben hätte, gehört auch in diese ziellose und fruchtlose Debatte. Aischines hatte in sie eingegriffen, indem er hübsch zeigte, wie Sokrates die Tyrannennatur nicht reizte, sondern demütigte. Antisthenes dagegen stimmte in die Verdammung des Lüstlings mit seiner

groben Stimme ein. Platon ließ diese Redeflut sich verlaufen und schwieg; nur die stadtkundige Beziehung zwischen Sokrates und dem vornehmsten Jüngling hatte er erwähnt, weil sie notorisch war, und im Gorgias, 519a, eine gewisse Mitschuld an der Niederlage Athens zugegeben, die ganz auf sein Konto gesetzt ward: das war eine kühle kurze Abfertigung der Übertreibungen von Freund und Feind. Nun schien es ihm an der Zeit, sein Urteil über den rätselvollen Charakter abzugeben, nicht in einem Dialoge, wie es Aischines vorweggenommen hatte[1]), sondern zunächst hier in dieser Dichtung. Sie enthüllt uns, daß Alkibiades nicht bloß aus Ehrgeiz bei Sokrates nicht ausgehalten hat; Platon konnte ihm unmöglich verdenken, daß er Politiker ward; auch die gemeinen Genüsse des Lebens, denen er freilich nachgab, hatten das Edle nicht in ihm erstickt; er hat die Elastizität, sich von ihnen nicht lähmen zu lassen, zeitlebens bewahrt. Aber Sokrates hatte durch die Liebe, die ihn zu dem Höchstbegabten mit voller Gewalt zog, in dem verwöhnten Jüngling Gefühle geweckt, die wir weiblich nennen müssen, nicht um sie herabzusetzen, durchaus nicht, sondern weil sie unter den gegebenen Verhältnissen der Sitte diesen Charakter annehmen mußten. Er konnte zuerst in Sokrates nur einen Liebhaber sehen, wie sie ihn zahlreich umwarben; bald aber fühlte er sich von diesem einen selbst bezwungen, fühlte eine Macht, der seine Seele sich hingab. Dabei war ihm unbegreiflich, daß gerade dieser Liebhaber etwas Unnahbares, Überlegenes, Kühles behielt, das er für eine Maske halten mußte. So ergriff er selbst die Initiative, versuchte ihn so zu gewinnen, wie er jeden anderen gewonnen haben würde. Damit scheiterte er, scheiterte, ohne daß es auch nur zu einer Aussprache darüber kam. Wie sollte er diese Beschämung je verwinden? So wird er zwischen diesem Gefühle, das ihn abstößt, und dem Zauber, der nur noch stärker geworden ist, hin und her getrieben. Vergessen will er, sein Gefühl betäuben, und kann es doch nicht, der Stachel der sokratischen Mahnungen sitzt zu tief in seiner Brust. So hat er den Mahner

[1]) Unter Platons Schriften stehen zwei Dialoge mit dem Namen Alkibiades. Der kleinere, schon im Altertum als unecht erkannt, ist ganz unbedeutend und enthält nichts Individuelles. Der andere wirkt durch Nachklänge von Aischines; aber der talentlose Verfasser hat so viel hier und da her aufgenommen, daß alles verschwimmt.

geflohen, sich in den Taumel der Lüste und des Ehrgeizes gestürzt, um zu vergessen, was er doch nicht mehr vergessen konnte; das Gewissen sagte ihm vielmehr, daß er sich, sein wahres Selbst vergaß. Jetzt schreckt ihn der unerwartete Anblick des Sokrates vollends auf; ernüchtert empfindet er die trostlose Zerrissenheit seiner Seele, und die verschmähte Liebe kränzt das Haupt des Silen, den sie eben darum am meisten bewundern muß, weil sie verschmäht ist und diese Einsicht widerwillig bei dem gelernt hat, der sie verschmähte. Wer dies ernsthaft zu erwägen fähig ist, wird auch in der Zerfahrenheit und der sich selbst wegwerfenden Stimmung die zum Großen und Edlen fähige Natur nicht verkennen, und in dieser Schilderung die Kunst eines Seelenkünders bewundern, der es mit jedem Tragiker aufnehmen kann.

Im Staate 494 hat Alkibiades Modell zu der typischen Figur gestanden, die beweisen soll, daß gerade die Fülle äußerer Glücksgüter in Verbindung mit glänzenden Gaben des Geistes und Empfänglichkeit für Philosophie, d. h. nicht nur für Bildung, sondern auch für hohe Ziele der Sittlichkeit, Gefahren bringt, die eine solche schöne Seele von der Philosophie ablenken. Denn die eigene Umgebung wird diesem Jüngling immer vorhalten, daß er schon durch die Geburt berufen ist, in seinem großen Staate die erste Rolle zu spielen: da nistet sich hochmütiges Selbstvertrauen ein. Es ist schon schwer, daß er einem redlichen Warner das Ohr leiht, aber selbst wenn er so glücklich veranlagt ist, daß er sich auf den rechten Weg leiten läßt, kommen doch die anderen und erreichen es mit allen Mitteln, daß sie den Warner vertreiben. Da gilt dann das zum Höchsten befähigte Streben nur noch den Gütern dieser Welt, und die Vorzüge und Kräfte einer außerordentlichen Natur bewirken nur, daß er das Vaterland in den Abgrund führt. So urteilt der Sokrates des Staates, der das Individuelle fortlassen muß, weil er ein typisches Beispiel gibt. Daher ist die Ergänzung durch das Symposion so wichtig: aber das Zugeständnis über den verderblichen Erfolg der politischen Tätigkeit des Alkibiades ist nicht minder wertvoll. Mit Thukydides verträgt es sich durchaus.

Die Lehre Diotimas, die Sokrates vorträgt, konnte bis hierher zurückgestellt werden, denn sie ist nicht sokratisch. Damit ist nicht gesagt, daß die Prophetin aus Mantineia etwas mit ihr zu schaffen hätte. Wir müssen es ganz dahingestellt lassen, ob

diese Frau überhaupt gelebt hat, von der Sokrates erzählt, sie hätte die Pest zehn Jahre durch ihren Zauber hinausgeschoben[1]). Daran ist kein Zweifel, daß sie nicht mehr bedeutet als die „weisen Männer und Frauen", von denen der Sokrates des Menon die Gewißheit über das Leben nach dem Tode haben will. Ihre Einführung dient also dazu, daß Sokrates nichts Positives vorzutragen braucht, was seinem eigensten Wesen widersprechen würde, das gerade hier zur Darstellung kommen sollte; sie gestattet aber dem Platon, das Tiefste und Erhabenste so zu sagen, daß es nicht nur ohne Beweis bleibt, sondern gar nicht als wissenschaftliche Behauptung auftritt, ganz wie die Mythen als Poesie, wenn auch tiefste Poesie wirken. Diotima bringt aber auch anderes, und wie wir das zu beurteilen haben, lehrt uns die Bemerkung, sie hätte wie ein vollendeter Sophist gesprochen. Platon hat also dasselbe Mittel angewandt wie in der Zuteilung seiner Leichenrede an Aspasia und auch hier mancherlei eingemischt, das keinen absoluten Wert beansprucht, sondern nicht anders als die übrigen Reden ein geistreiches Spiel ist, mit dem er die Erfindsamkeit der Rhetoren übertrumpft. Spiel ist hier ja alles, das dürfen wir nicht vergessen, sogar komisches Spiel; die aristophanische Komödie bringt manchmal auch unter ihrem ausgelassenen Scherzen recht ernsthafte Dinge und verfügt auch über reine und feierliche Töne.

Spiel ist das Märchen von der Erzeugung des Eros, erfunden

[1]) Darin wird wohl irgendeine Tradition, d. h. irgendeines jener Orakel stecken, die in Athen umliefen. Denn Platon kennt auch einen Spruch des kretischen Propheten Epimenides, der den Perserkrieg zehn Jahre hinausgeschoben und damit eine Freundschaft zwischen Athen und Kreta begründet haben soll, Gesetze 642e. Von Epimenides gab es auch einen Spruch über die Befestigung von Munichia, der sich gegen Hippias gerichtet haben kann, aber ebenso gut gegen die Demokraten, die sich 404 in der Hafenstadt festsetzten; beim Sturm auf Munichia sind Kritias und Charmides gefallen. Platon mag also aus Orakeln, die auf mythische oder verschollene Prophetennamen gestellt waren (Epimenides ist ganz mythisch), die Prophetin von Mantineia genommen haben, da ihr Spruch über die Pest sie in die Jugend des Sokrates zu versetzen schien. Individualisiert hat er sie nicht. — Ein pompejanisches Bronzekästchen ist mit einem Relief geschmückt, auf dem Sokrates vor der sitzenden Diotima erscheint, die nichts Sibyllenhaftes an sich hat. Merkwürdig ist nur, daß eine platonische Szene dargestellt ist, ein Zeugnis für die Popularität des Symposion in der hellenistischen Zeit.

einmal, weil die Geburtsgeschichte in den Hymnen auf die Götter den breitesten Raum einzunehmen pflegte, also in Konkurrenz zu der Rede des Phaidros, hier um so mehr gefordert, weil das, was über das Wesen der Liebe gesagt war, zu dem geläufigen Bilde des Eros in schärfstem Gegensatze steht. Der zarte liebliche Knabe Eros, der Sohn Aphrodites, ist nach dem Geliebten, nicht nach dem Liebenden geformt, wie das oft geschieht, wenn eine Gottheit durch Personifikation entsteht. Der Tod ist bei den Griechen zuerst allerdings der Henker gewesen (so auch im Campo santo von Pisa), später der Trauernde, ein schöner Jüngling; wir sind gewöhnt, ihn in der Gestalt des Toten als Gerippe zu denken, und die antiken und modernen Allegorien, z. B. des Hungers bei Ovid, der Nacht bei Michel Angelo, sind gleicher Art. Demgegenüber hat Diotima festgestellt, daß die Liebe Verlangen, also Bedürftigkeit ist, und da muß Eros andere Eltern und andere Gestalt haben. Er kann auch kein seliger Gott sein. Da er doch aber eine gewaltige Macht über die Menschen ausübt, also etwas Göttliches in ihm steckt, wird er für ein Mittelwesen, einen Dämon erklärt, und die Lehre aufgestellt, daß es eine ganze Gattung solcher Mittelwesen gäbe. Das konnte nicht befremden; Begleiter, Diener der Götter wurden im Kultus vielerorten verehrt; der Glaube an zahllose hilfreiche und schädliche Geister war ganz verbreitet, in denen vielfach, doch nicht ausschließlich, die Seelen der Abgeschiedenen gefunden wurden. Es war auch schon durchgedrungen, die beiden alten Wörter für Gott, die die Sprache lieferte, so zu differenzieren, daß der Dämon etwas Geringeres, minder Reines, Gutes, Seliges bezeichnete. Das konnte Platon freilich nicht voraussehen, daß die Erfindung Diotimas als theologische Offenbarung angesehen ward; aber es ist eingetreten und hat unabsehbare Folgen gehabt. Gleich seine Schüler Philippos und Xenokrates haben die vier Elemente mit Geistern bevölkert, die eine erstaunliche Lebenskraft im Glauben oder besser Aberglauben auch der Weisen behauptet haben. Poseidonios hat daran eine besondere Schuld, oder soll man Verdienst sagen. Paulus hat an diese Elementargeister geglaubt; das Christentum hatte gegen sie um so weniger einzuwenden, als es ja die alten Götter keineswegs als Phantasiegebilde betrachtete, sondern eben den Dämonennamen dazu benutzte,

ihnen zwar die Göttlichkeit abzustreiten, aber die Wirksamkeit zu belassen. So stammen denn die „viere", die Faust vergeblich aus seinem Pudel austreiben will, aus der platonischen Schule, und die Lehre Diotimas von den Dämonen ist eine Wurzel dieser Dogmatik des Geisterglaubens. Und doch dürfen wir sie, wenn wir uns an das halten, was Platon sagt, nicht anders beurteilen als das Märchen von der Erzeugung des Eros, 203, das also lautet:

„Als Aphrodite geboren war, hielten die Götter einen Festschmaus, und unter ihnen war Schafferat[1]), der Sohn der Klugheit. Und nach dem Mahle kam die Armut, um zu betteln, weil eben ein Festmahl war, und stand an der Tür. Schafferat hatte sich am Nektar berauscht (Wein gab es ja noch nicht), war in den Garten des Zeus gegangen und lag da in tiefem Schlafe. Armut, die sich ja nie selbst Rat zu schaffen weiß, hatte es darauf abgesehen, von Schafferat ein Kind zu bekommen, legte sich daher zu ihm und empfing den Eros. Deswegen ist auch Eros ein Begleiter und Diener Aphrodites, weil er an ihrem Geburtsfeste gezeugt ist, und auch weil sich von Natur sein Verlangen auf das Schöne richtet; Aphrodite ist ja auch schön. Weil nun Eros ein Sohn von Schafferat und Armut ist, steht es um ihn so. Erstens ist er immer arm und durchaus nicht schön und zart, wie die Menge glaubt, sondern mager und struppig und barfuß und obdachlos; ungebettet schläft er auf dem nakten Boden, auf einer Türschwelle oder auf der Straße unter freiem Himmel. Er hat die Natur seiner Mutter, daher lebt er immer in Entbehrung. Aber nach seines Vaters Art stellt er immer dem Guten und Schönen nach, ein kühner Draufgänger, ein trefflicher Jäger, immer spinnt er Pläne; nach Einsicht verlangt er und schafft sie sich auch, um Wissenschaft ringt er sein Leben

[1]) Ich mußte mir einen Namen nach Habebald und Eilebeute bilden, denn das griechische Wort Poros, das eigentlich den Weg, dann den Ausweg bezeichnet, ist selbst nicht ohne Gewaltsamkeit ausgedeutet wesentlich darum, weil „ohne Poros sein" eine gewöhnliche Bezeichnung für Armut ist. Eine unverständliche abgerissene Notiz, nach der Poros als Urpotenz bei Alkman vorgekommen zu sein scheint, hilft nichts, denn davon ist Platon unbedingt nicht ausgegangen. Auch daß Aristophanes die Armut auf die Bühne gebracht hatte, ist ohne Belang; übrigens ist sie dort durchaus nicht ratlos, wie denn Euripides gesagt hat „zur Armut gehört die Klugheit" (Fr. 641).

lang, zu bezaubern versteht er mit Sprüchen und Tränken und witzigen Worten. Nicht wie ein Unsterblicher ist er und nicht wie ein Sterblicher, sondern lebt und blüht und stirbt an einem und demselben Tage und lebt wieder auf, wenn er sich Rat geschafft hat nach seiner väterlichen Natur, aber was er sich auch schafft, zerfließt ihn wieder, So ist Eros niemals ganz arm noch ganz reich. Und auch zwischen Weisheit und Unwissenheit hält er die Mitte, denn sein Vater ist weise, aber seine Mutter nicht[1])."

Das Märchen hat keinen tiefen Sinn und steht höchstens in ganz loser Verbindung mit dem, was Diotima später als eine dem Sokrates kaum zugängliche Offenbarung vorträgt. In der Tat nimmt er sie zunächst mit zweifelnder Verwunderung, dann schweigend hin, und wenn er auch am Schlusse seinen Glauben bekennt, so ist das doch nur die Form, in der ihn Platon Mythen annehmen läßt, die mit dem Denken des wirklichen Sokrates nichts gemein haben, und die auch Platon scharf von dem scheiden will, was er als bewiesen und beweisbar ansieht. Auch er wird nicht einmal wünschen, daß ihm jemand nachspricht, was er nur in dieser Hülle den Menschen darbieten kann, wenn er nicht ähnliches erlebt hat. Denn allerdings eröffnet er uns einen Blick in das Allerheiligste seines Herzens.

In Analogie zu der körperlichen Geschlechtsreife kommt auch die Seele des jungen Menschen in einen Zustand, der sich als ein geistiger Zeugungsdrang bezeichnen läßt. Ein unbestimmtes Sehnen nach dem Schönen überkommt sie, entladen will es sich in schönen, erhabenen, auf das Große und Edle gerichteten Gedanken. Aber diese Befreiung ist nur in der Berührung mit dem Schönen möglich, auf das dieser ganze Drang gerichtet ist. In diesem seelischen Zeugungsdrange liegt ebenso, nur reiner, das der ewigen Seele eingeborene Streben nach dem Ewigen, nach der Unsterblichkeit, wie sich der Mensch in der Erzeugung seiner leiblichen Kinder eine irdische Fortdauer schaffen will. Dies etwa hat Diotima ausgeführt und fährt fort (210):

[1]) Hier flicht Diotima einen alten spitzen Satz ein (Lysis 218a, Euthydem 276), daß weder die Weisen noch die Dummen philosophieren, nach Wissen streben, weil die einen es schon haben und die andern sich einbilden, es zu besitzen. Das ist nicht für den Mythos bedeutsam, sondern für das Spiel des Witzes, das die Prophetin treibt.

„Soweit wirst du wohl in die Geheimnisse der Erotik eindringen können, Sokrates; aber für die höchste Offenbarung, auf die dies alles dem rechten Jünger nur Vorbereitung ist, bist du vielleicht nicht empfänglich. Nun, an meinem guten Willen soll es nicht fehlen; ich fahre fort, sieh zu, ob du folgen kannst.

Wer den rechten Weg der Erotik geht, muß damit anfangen, sich in der Jugend dem leiblich Schönen zuzuwenden. Führt ihn unser Führer recht, so liebt er zuerst einen schönen Menschen und zeugt nun schöne Gedanken. Dann muß er bemerken, daß die Schönheit des einen Menschenleibes mit der eines jeden anderen geschwisterlich verwandt ist, es also ganz widersinnig ist, wenn man der sinnlichen Erscheinung nachgeht, die Einheit des Schönen zu verkennen, das an allen einzelnen Körpern erscheint. Wenn er das begreift, muß seine Liebe sich auf alle schönen Menschen erstrecken, und ihre leidenschaftliche Spannung für den einen wird nachlassen, da sie ihn gering und kleinlich dünkt. Darauf wird er die Schönheit der Seele höher werten als die des Leibes; eine wohlgebildete Seele wird ihm, auch wenn der Leib nur geringen Reiz hat, genügen, sie zu lieben, für ihr Wohl zu sorgen, Gedanken zu zeugen und zu suchen, die eine junge Seele dem Guten näher bringen. Dadurch soll er gezwungen werden, das Schöne auch in allen Tätigkeiten und Ordnungen des praktischen Lebens wahrzunehmen und auch hier die allgemeine Verwandtschaft von allem Schönen zu begreifen. Von den praktischen Tätigkeiten muß die Führung weitergehen zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen, damit er die Schönheit der Wissenschaften gewahr werde und nun, angesichts dieser Fülle des Schönen, aufhöre, engherzig und kümmerlich einem Einzelnen wie ein Bedienter aufzuwarten, der Schönheit eines Knaben, eines Menschen, eines Berufes. Auf das weite Meer der Schönheit hin muß er sich wenden, in ihrem Anschauen erhabene schöne Gedanken zeugen in unablässiger geistiger Selbstbildung, bis er die Kraft gewonnen hat, eine Erkenntnis zu schauen, die Erkenntnis einer Schönheit — die ist so schön —. Gib acht, Sokrates, soviel du vermagst.

Wen die Erziehung in der Erotik so weit geführt hat, daß er die Erscheinungen des Schönen hintereinander richtig geschaut hat, der kommt nun ans Ziel. Plötzlich wird er einer Schönheit gewahr, wunderbarer Art, eben der, welcher alle Mühen eigentlich

galten. Ewig ist sie, ohne Werden und Vergehen, ohne Wachsen und Schwinden, nicht so betrachtet schön, unschön von der anderen Seite, nicht heute schön, morgen unschön, nicht in dieser Beziehung schön, in jener unschön, nicht hier, d. h. für diesen, schön, dort, d. h. für jenen, unschön. Erscheinen wird sie ihm auch nicht wie ein Antlitz oder eine Hand[1]) oder irgend etwas Körperhaftes, auch nicht wie ein Gedicht oder eine Wissenschaft. Sie ist auch nicht an einem anderen, einem Menschen oder einer Landschaft oder einem Gestirn[2]), sondern sie ist ganz für sich, einzig in ihrer Art in Ewigkeit, und alles andere Schöne hat in der Weise Anteil an ihr, daß es alles wird und vergeht, ohne daß sie dadurch gemehrt oder gemindert oder überhaupt davon berührt wird. Ja, wer von den Dingen hienieden durch den rechten männlichen Eros emporsteigt und jene Schönheit zu schauen beginnt, der mag wohl das Ziel erreichen.

Das ist der rechte Weg der Erotik, den soll man gehen oder sich von einem anderen führen lassen. Man fängt bei dem verschiedenen Schönen hienieden an um jener Schönheit willen und steigt eine Stufenleiter empor von einem zu zweien und zu allen schönen Körpern, und von dem körperlich Schönen zu dem Schönen im praktischen Wirken, von diesem zu dem

[1]) Die körperliche Schönheit im Antlitz zu finden, ist uns ebenso geläufig, aber daß daneben die Hand (oder der Arm, denn das griechische Wort gestattet auch diese weitere Bedeutung) genannt wird, ist ein seltenes und wertvolles Zeugnis für das Schönheitsgefühl. In der Tat wird ja die Hand mit den Jahren überaus charakteristisch, und jeder weiß, wie starke Wirkungen große Maler namentlich durch den Kontrast verschiedener Hände erreichen. Aber hier hat man zunächst an schöngeformte junge Hände oder Arme zu denken; es wird sich nicht leicht eine ähnliche Äußerung finden.

[2]) Wörtlich „nicht an Erde noch Himmel“: da kommt das Naturgefühl Platons heraus; daß ihn der gestirnte Himmel und ebenso der Sonnenglanz entzückt hat (den Aristophanes im ersten Liede der Wolken wunderbar schildert), ergibt sich aus mehreren Äußerungen. Hier erkennen wir auch seine Empfänglichkeit für landschaftliche Schönheit, merken aber zugleich, wie wenig die Sprache noch befähigt war, diesen Empfindungen Ausdruck zu geben. Übrigens wollen wir uns hüten, Platons Natursinn zu überschätzen; es ist viel weniger Hingabe an das darin, was das Auge schaut, als die erzeugte Seelenstimmung, so im Eingang des Phaidros, und so wird er angesichts des Sternenhimmels vornehmlich Gedanken an die ewige Ordnung nachgehangen haben.

Schönen in der wissenschaftlichen Erkenntnis, damit man von dieser endlich zu der Erkenntnis gelange, die kein anderes Wissen mehr gibt als das um jene Schönheit: dann erkennt man das ewig, das wirklich Schöne.

Auf dieser Stufe des Lebens, Sokrates, sagte die Seherin von Mantineia, ja dann, wenn je, lohnt es sich zu leben, im Anschauen des Ewig-Schönen. Wenn du das einmal erblicken solltest, Sokrates, so würdest du es anders werten als Gold und Purpurgewand und die schönen Knaben und Jünglinge, deren Anblick dich jetzt so außer dir bringt, daß du wie mancher andere neben dir bereit wärest, im Anblick und im Zusammensein mit dem Geliebten Essen und Trinken zu vergessen und nur anzuschauen und die Gegenwart des Schönen zu genießen. Ja, das erreichen, die Schönheit an sich schauen dürfen, lauter, rein, ungetrübt, ohne all die irdische Nichtigkeit von Fleisch und Blut, die göttliche Schönheit in ihrer einzigen Eigenart, was liegt nicht darin. Welch ein Leben, auf sie hinblicken, sie betrachten mit dem Auge, das sie schauen darf, ihre Gegenwart genießen. Begreifst du, daß hier allein, wenn das Organ, dem sie sichtbar ist, die Schönheit schaut, der Mensch dazu gelangt, nicht Scheinbilder der Tugend zu zeugen, sondern wahrhaftige, denn die Wahrheit ist es, die er erfaßt. Und wenn es wahre Tugend ist, die er in sich erzeugt und erzieht, dann hat er erreicht, daß Gott sein Wohlgefallen an ihm hat, und wenn es je ein Mensch geworden ist, wird auch er unsterblich.“

Schon weil hier nichts dialektisch entwickelt ist, entzieht sich ein solches Hohes Lied des Eros, der Sehnsucht, des Strebens, also wahrlich nicht der Liebe oder Minne[1]), zergliedernder Be-

[1]) Ein kurzes scharfes Wort der Abwehr muß hier gegen das jetzt nicht mehr immer harmlose alte Mißverständnis stehen, das Platons Eros mit der Agape zusammenwirft, der Paulus den sog. Hymnus auf die Liebe, 1. Kor. 13, gewidmet hat. Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen. Paulus hat Anrecht auf unsere Bewunderung für die selbstaufopfernde Hingabe, in der er sich opfert, um den Menschen die Erlösung zu bringen, und für die Forderung an sie, das Gleiche zu tun. Aber das ist eine Ergänzung zu seiner Forderung des Glaubens, der den Menschen vor Gott gerecht macht, d. h. in seinem Rechtsverhältnis zu Gott rechtfertigt, so daß er im Gerichte Entlastung erhält und demgemäß den Preis des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit. Das Gericht ist

trachtung. Dem Schmetterlingsflügel der Psyche sollte man eigentlich durch keine Betastung den Schmelz seiner schillernden Farben abstreifen. Aber es muß doch versucht werden zu sondern, was in seiner Vereinigung den unvergleichlichen Zauber bewirkt. Wenn dem Sokrates auch die Lehre fremd ist, so ist er doch Meister in dieser Erotik; seine die Seelen emporführenden Reden werden durch die Berührung mit den schönen Knaben und Jünglingen erst geweckt, geboren, und so wird er der Führer der Jugend zum Schönen und Guten. Die Wirkung seiner Erotik zeigen uns zur Ergänzung die Geständnisse des Alkibiades. Aber diese bestätigen zugleich, daß Sokrates selbst die Werke der wahren Tugend zu üben weiß; er ist also selbst zum Anschauen des Ewig-Schönen gelangt, einerlei ob er jede Stufe des Weges beschritten hat. Dann wird er ein Ausnahmemensch sein, und so zeigt ihn auch das ganze Gemälde. Denn das Normale ist der Stufenweg, auf den so großer Wert gelegt wird, daß seine Stationen zweimal aufgezählt werden. Diesen Weg wird nicht nur der Liebende selbst gehen, sondern auch den Geliebten führen, durch die wahre Einsicht zur wahren Tugend und zum wahren Glück; aber der Weg ist nun zu einer Methode der Erziehung geworden, er ist nicht mehr sokratisch, sondern platonisch. Die Schule ist

---

nahe, kann jeden Tag kommen. Was für Platon Mythos ist, ist hier Realität im Glauben. Der Mensch lebt körperlich weiter, wenn auch mit einem Körper aus anderem Stoffe. Das war für Platon höchstens im Mythos denkbar, das Weltgericht mit einem Gott, der aus den Wolken auf die Erde kommt, selbst für seine Märchen zu kindlich. Unter Gerechtigkeit verstanden sie ganz Verschiedenes, auch wenn sie dasselbe Wort brauchten, und von Eros wußte der eine, von Agape der andere nichts; da konnten sie voneinander lernen, aber so, wie sie waren, würden sie es auch da nicht getan haben. Was die Form anlangt, ist der Gegensatz nicht geringer. Allerdings hat Paulus hier auch durch die Form, künstlerisch also, wirken wollen, und der Erfolg zeigt, daß er es erreicht. Aber er wendet in den kleinen, zerhackten Sätzchen, den gleichgebauten, anaphorischen Gliederchen, die Rhetorik an, die er in der Schule von Tarsos gelernt hat. Sie war damals eigentlich schon aus der Mode, aber hinter der war die Provinzialstadt noch zurück. Es ist asianischer Stil, Hegesias, den man wohl Platons Antipoden nennen kann. Vor allem, es ist Rhetorik mit ihren Figuren. Ein mächtiger Geist, eine echte Begeisterung vermag auch mit diesen Mitteln zu packen; das ist viel. Aber man soll sich über den Wert der Mittel nicht täuschen. So etwas mit Platon zu vergleichen ist mehr als geschmacklos, ist lächerlich.

gegründet. Wir verspüren die inneren Erfahrungen und Erlebnisse des Lehrers Platon, der die Seinen immer höher steigen, immer weiter schauen lehrt; es klingen aber auch Erfahrungen und Erlebnisse seiner eigenen Lehrzeit nach, seines Verkehres mit Sokrates und den Genossen seiner Jugend, älteren und jüngeren. Auch die Erotik ist platonisch; Eros ist sein Verhältnis zu Dion zeitlebens geblieben; Eros hatte wohl auch an dem zu Theaitetos teil. Für den Biographen ist es bitter, daß er die erotischen Erlebnisse aus Platons Jugend auch nicht von ferne erkennen kann, müssen sie doch die leidenschaftlichsten und folgenreichsten gewesen sein.

Als Erlebnis müssen wir auch das Anschauen des Ewig-Schönen rechnen, also das Gefühl, das Ziel erreicht zu haben. Nur rückschauend vom Gipfel konnte er die Stationen des Weges in ihrer notwendigen Folge bezeichnen; er mochte manchen Irrgang getan haben, jetzt konnte er sicher führen. Von dem Reiz, den das leiblich Schöne auf die junge Seele ausübt, die sich des Zieles noch nicht bewußt ist, geht es aufwärts. Die Schönheit der elementaren Natur wirkt auf einer höheren Stufe. Neben ihr vermissen wir die Kunst. Die Offenbarung der göttlichen Schönheit und ihre die Seele befreiende und erhebende Kraft spricht uns überwältigend an im Tempel von Pästum, in der Arena von Padua, in der Mediceerkapelle, beim Lesen der Orestie, der Göttlichen Komödie, des Faust, beim Hören der Matthäuspassion. Dieser Offenbarung hat sich der Athener Platon verschlossen; nur die Musik hat wohl in diesem höchsten und wahrsten Sinne künstlerisch auf ihn gewirkt, aber auch sie rechnet er nicht mit. Nur die Natur und der Mensch hat ihm die Schönheit als das Göttliche offenbart. Aber das Göttliche, das Wahre, das Seiende ist seinem geistigen Auge zuerst als das Schöne so zu sagen sinnlich aufgegangen, es hat ihm einmal die Sehnsucht nach dem Absoluten erfüllt, nach dem, was um seiner selbst willen lieb ist, wie er es im Lysis als Jüngling bezeichnet hatte. In dieser Entzückung, dieser Entrückung aus allem irdischen Staub und Dunst erschien ihm die ewige, göttliche Schönheit, die Eudämonie war erreicht, und der Gewinn des Augenblicks war unverlierbar. Das war ein Erlebnis plötzlicher Erleuchtung, wie er es als Greis in seinem großen Briefe gestehen wird. Wohl mußte er dazu dialektisch das Wissen

um die ewigen Formen erlangt haben, die ihm das Seiende entrückt aus dem Wirbel des Werdens zeigten; aber die Dialektik führte wohl den richtigen Weg, allein nicht bis zum Ziele. Dazu bedurfte es einer plötzlichen Erleuchtung. Indem er das Ewige als das Schöne erkannte, erfüllte sich seines Herzens Sehnsucht, und alle labyrinthischen sinnlichen Gefühle erfuhren eine Heiligung zugleich und eine Rechtfertigung; sie brauchten nicht als böse Fleischeslust durch Askese ausgetrieben zu werden, sondern wurden dem Dienste des Göttlichen in Selbsterziehung und Seelenführung eingeordnet.

Darin liegt das spezifisch Platonische, daß die abstrakteste strengste Denktätigkeit in der Inbrunst eines Gefühlslebens ihre Ergänzung findet, die wir religiös nennen, religiös, denn von Mystik reden ist Entweihung. Es half ihm ja kein Gott oder Dämon dazu, es sei denn der Dämon in seiner Seele, und er wandte keine Beschwörung, keine Magie an wie Faust oder Manfred, sondern nur das reine Denken, wie er es im Phaidon beschreibt (oben S. 342). Den Weg, den er gegangen war, führte er die Seinen, einen steilen und rauhen Weg der Mathematik und Dialektik; aber er lehrte sie auch den freien Flug der Seele: hinauf, hinauf strebt's. Eros blieb der Führer, war er doch jenes „Streben" der Marienbader Elegie; man muß ihren Anlaß und ihren Zusammenhang nie außer acht lassen, wenn man die Zeilen anführt:

> In unsers Busens Reine lebt ein Streben,
> sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> enträtselnd sich den ewig Unbenannten.
> Wir heißen's fromm sein.

Hier bleibt es nicht unbenannt, sondern heißt das Ewig-Schöne. Allein man braucht nur zurückzublättern zu Diotimas ersten Belehrungen, daß es auch das Gute heißen kann, das uns die Eudämonie verleiht, und wenn wir uns besinnen, wie wir das „wahrhaft Seiende" faßlicher bezeichnen sollen, mögen wir wohl das Wahre sagen, das uns auch im Philebos begegnen wird. Diotima redet ja auch von dem wahrhaft Schönen. Mit diesen Namen wird das eine, dem allein das Sein ganz wirklich zukommt, je nach der Seite bezeichnet, von der wir es betrachten,

als eine Dreieinigkeit, die sich wohl mit den tiefsinnigen Spekulationen der Neuplatoniker vergleichen läßt, zu denen auch die Trinitätslehre ihrer christlichen Zeitgenossen gehört. Dies ist die Gottheit, an welche der Dialektiker Platon glaubt.

Als solche, als Urgrund von Sein und Erkennen, wird hier das Schöne noch nicht gezeigt. Diese letzte entscheidende Belehrung wird erst der Staat bringen und damit die Idee des Guten in ein „Jenseits" rücken, womit zugestanden ist, daß die Dialektik sie nicht so wie die anderen Ideen zu erfassen imstande ist. Aber es kann doch kaum anders sein, als daß der beseligende Moment, in dem Platon zum Anschauen des Ewig-Schönen gelangte, ihm seine Gottheit in ihrer Ganzheit, auch in ihrer Jenseitigkeit offenbart hat. Erlebt hat er einmal in stiller Nacht, aufblickend zu der Majestät des Sternenhimmels, aufhorchend zu der Harmonie der Sphären, was der junge Hegel in seinem Gedichte an Hölderlin in ungelenken und doch ergreifenden Versen ausspricht:

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht.
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun.
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gehe mit dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin was es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
ihm graut vor dem Unendlichen und staunend faßt
es dieses Anschauns Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
vermählt es mit Gestalt. Willkommen ihr
erhabne Geister, hohe Schatten,
von deren Stirne die Vollendung strahlt.
Er schrecket nicht, ich fühl', es ist auch meine Heimat,
der Glanz, der Ernst, der euch umfließt.

Beachten wir aber auch den Unterschied. Platon kennt weder die pantheistische Anwandelung, das Unendliche selbst zu sein, noch das Grauen, und er braucht keine Phantasie, die für Hegel das Ewige in der Gestalt der eleusinischen Göttinnen

erscheinen läßt. Ihm ist es selbst Gestalt, Form, Idee, und es erscheint ihm in heiliger Stille, göttlichem Frieden, ganz allein durch das reine Denken seiner reinen Seele. Dies Erlebnis, das ja auch für ihn unbeschreiblich war, auf das er kaum mit Andeutungen und Bildern zu deuten wagte, läßt sich also mit dem vergleichen, was Plotin zu beschreiben versucht, soweit das möglich ist, und die Vereinigung mit der Gottheit nennt. Es kann bei ihm nur ein ekstatischer Zustand gewesen sein, den Plotin, wie sein Schüler Porphyrios berichtet, während ihres Zusammenseins viermal erlebte. Diese Mystik müssen wir von Platon ganz fernhalten, auch wenn wir im Phaidros von dem göttlichen Wahnsinn der Erotik hören. Denn sein Verstand setzte nicht aus; er war es vielmehr, der zu der Anerkennung zwang, daß das Leben und das Denken im letzten Grunde unerklärlich bleiben. Daher ließ sich dialektisch nichts darüber aussagen; der Mythos, die Poesie war die allein zulässige Sprache. Es liegt wirklich ein Anstoß darin, wenn der Staat die Idee des Guten in die Dialektik hineinzieht. Das Göttliche wohnt jenseits der Grenzen, die der Wissenschaft gesteckt sind, aber sein Licht ist es, an dessen Abglanz wir das Leben haben; im farbigen Abglanze erscheint dieses Licht als das Schöne. Plötzlich war dieses Licht der Seele Platons einmal wahrnehmbar geworden; so sagt er. Das war kein Augenblick einer mystischen Verzückung, sondern das plötzliche Erfassen einer Wahrheit, die ein unverlierbarer Besitz ward. Denn die Strahlen dieser Wahrheit verloschen nicht, sondern erleuchteten sein Seelenleben und sein Denken, sie verliehen die Kraft, die Werke wahrer Tugend zu wirken. Gott wohlgefällig und, soweit es der Sterbliche vermag, unsterblich zu werden.

Wissenschaftliche Belehrung will das Symposion nicht geben; es fehlt ja die Dialektik, durch die sie allein erzielt wird. Dennoch gewinnt sich Platon durch kein anderes Werk so schnell einen Jünger, der sich ihm glaubend anvertraut. Denn aus dem eigenen inneren Erlebnis, aus Intuition, das ist eigentlich aus innerem Schauen, stammt, was er verkündet, und sein Eros führt über alles Intellektuelle hinaus eben zur Intuition, zur dauernden Befriedigung im reinen Anschauen. Hier macht er nicht den Vorbehalt, aber es war ihm wohl bewußt, was die Gläubigen zu vergessen sehr geneigt sind, daß er die Grenze des Wiß-

baren und Lehrbaren überflog, daß er zeigte, was unaussprechlich ist. Mit dem Eros, dem Drange zu dem Höchsten, zur Wahrheit nicht weniger als zur Schönheit und zu der sittlichen Vollkommenheit, wies er dem Menschen freilich den rechten Weg, weckte er die der Menschenseele eingeborene Kraft, sich zu erheben, zu werden wie sie sein kann und soll. Aber vergessen dürfen wir nicht, daß es der Dichter ist, dem wir uns begeistert anvertrauen, wenn er uns einen Vorschmack von der Seligkeit gibt, die uns in der wunschlosen Erfüllung alles irdischen und überirdischen Strebens als höchstes Ziel, als Vollendung vorschwebt. Daran bekennt der Sucher, der Nichtwisser Sokrates hier zu glauben, der Dialektiker glaubt einer Offenbarung. Wie kontrastiert das mit dem Leben des Philosophen, das nichts als eine Vorbereitung auf das Sterben ist, wie der Phaidon uns gelehrt hat. Es ist derselbe Kontrast, in dem die heitere Lebenslust des Siegesfestes zu dem drückenden Trübsinn des Scheidetages im Gefängnisse steht. Für diese Gegensätze hat der Künstler, der die beiden Gemälde nebeneinanderstellte, alle seine Farben gemischt; der Phaidon ist durchaus in dunklen Tönen gehalten, das Symposion glitzert in buntem Lichte. Aber Sokrates ist der Sieger in beiden, Sieger über die anderen, über die Welt, weil er sich selbst besiegte, zum Heros erhöht durch die Macht von Platons Poesie. Tragödie und Komödie sind Komplemente: erst wenn wir sie als solche lesen, gelangen wir zum vollen Verständnis, zum vollen Genusse.

12. Der Staat der Gerechtigkeit.

Langsam war nun im Laufe von zwanzig Jahren das Werk ausgereift, das Platon immer als die wichtigste Aufgabe seines Lebens im Auge behalten hatte. Um das Jahr 374 oder wenig später mag der Staat erschienen sein, ein Werk, das schon durch seinen Umfang etwas Neues war. Alle anderen Dialoge Platons, alle Reden, die Isokrates bisher geschrieben hatte, mochte einer in einem Zuge durchlesen; die allerdings sehr viel umfangreicheren Geschichtsbücher lösten sich, wie wir an Herodot sehen, in einzelne Erzählungen wie das Epos in Rhapsodien, und auch wo die Komposition straffer war, wie es Thukydides wenigstens angestrebt hatte, bot die zeitliche Abfolge nicht nur ein festes Gerippe, sondern gliederte auch selbständige Teile ab. Platon hatte in seinen dichterischen Meisterwerken, Euthydem, Phaidon, Symposion, die Kunst der Dramatiker in seiner Weise aufgenommen; jene Werke sind auch so übersichtlich wie eine Tragödie. Im Staate ist wohl die Kunst dieselbe, auch im Aufbau, aber der Umfang und der Reichtum gestatten nicht mehr, das Ganze anders als in wiederholtem Lesen in sich aufzunehmen, und die Kunst der Komposition wird vollends erst würdigen, wer mit dem Ganzen und den Teilen vertraut geworden ist. Ein solches Werk verlangt nach einer äußerlichen Abteilung in Bücher oder Kapitel, oder wie man das nennen will. So etwas kannte Platons Zeit nicht einmal im Homer; später hat man den Staat in sechs oder zehn Bücher abgeteilt, und so lesen wir ihn jetzt; aber das will nicht stimmen, weil der Verfasser nichts der Art beabsichtigt hat; man muß sich die wirkliche Gliederung nicht anders suchen als im Gorgias oder Phaidon. Nach einer unkontrollierbaren Notiz scheint der Buchhändler das Werk in Stücken herausgegeben zu haben; das ist leicht möglich, aber ganz ohne Bedeutung, am wenigsten darf daraus eine doppelte Bearbeitung erschlossen werden.

Es wird jedem Leser das Verständnis erleichtern, wenn er weiß und im Gedächtnis behält, daß Platon von dem Gedanken an ein eigenes politisches Wirken ausgegangen war, daß die schweren Erfahrungen, die er in den Revolutionen gemacht hatte, und die klägliche Demokratie der neunziger Jahre ihm den Eintritt in den Dienst dieses Staates verleideten, seine philosophischen Studien ihn zu der Überzeugung brachten, nur die Vereinigung von Wissen und Macht in den Regierenden könnte Rettung bringen, und daß er um zu lernen in die Welt hinausgezogen war. Heimgekehrt hatte er im Menon die Forderung aufgestellt, der wahre Staatsmann müßte auch, was er intuitiv richtig erkennt, durch wissenschaftliche Einsicht befestigen, um sich und sein Wirken vor Irrtum zu bewahren. Solche Einsicht zu lehren hatte sich Platon nun eine Reihe von Jahren bemüht. Jetzt trat er mit seinen Lehren und Forderungen vor die Öffentlichkeit, mit dem Anspruch, das Richtige wirklich zu wisssen, in der Hoffnung auf Anerkennung seiner Gedanken, und auch nicht ganz ohne Hoffnung, selbst zu ihrer Verwirklichung Hand anzulegen. Dies also wollen wir im Gedächtnis behalten; aber es wird lange währen, bis wir auf die Erde und in die Gegenwart zurückkehren. So würde es gehen, auch wenn es möglich wäre, dem Gange des Dialoges zu folgen; die Gedanken verlangen aber eine andere Zusammenfassung, um verständlich zu werden.

Das Thema, über welches Sokrates handelt, oder vielmehr Platon, denn von nun an redet er durch Sokrates, ist zunächst garnicht der Staat, sondern die Gerechtigkeit, und er sucht sie in der Gesellschaft nur, um sie in der Seele des einzelnen Menschen sicherer zu finden. Darin liegt freilich, daß der einzelne Mensch, weil er ein Glied der Gesellschaft ist, diese Tugend in seinem Verhalten zu den andern übt, also daß durch eine Summe gerechter Menschen, die zusammengehören, eine gerechte Gesellschaft gebildet wird, die ihrerseits wieder erst die einzelnen befähigt, die Werke der Gerechtigkeit zu üben. Aber das Wesen des gerechten Staates wird ebenso begrifflich entwickelt wie die Tugend des Einzelnen. Es ist keine Reform des Bestehenden, sondern ein Neubau, der kein anderes Fundament haben soll als die Natur des Menschen. So glaubt Platon zu verfahren. Wir sehen freilich, daß er sich täuscht, wie es auch gar nicht anders sein konnte, und vieles in seine Rechnung ein-

stellt, das doch zeitlich und räumlich bedingt, das hellenisch, nicht menschlich war, und ebenso schrieb er doch alles nicht ohne praktische Absicht im Hinblick auf das eigene Vaterland. Das trägt eine gewisse Zwiespältigkeit in sein Werk, aber gerade dadurch empfängt die theoretische Belehrung Leben und Wärme. Dem Verständnis wird es dienen, wenn beides voneinander gesondert vorgeführt wird.

Um die Gerechtigkeit in der Einzelseele zu finden, konstruiert Sokrates den gerechten Staat. In Wahrheit ist die Psychologie eine der Wurzeln, aus denen seine Staatstheorie erwachsen ist. Voraussetzung ist der Glaube, daß der Staat möglichst ganz so wie der Mensch ein einheitliches Wesen sein soll, also sozusagen eine Seele haben, indem ganz gleich gestimmte Seelen in den Körpern seiner Bürger leben. Diese Verleugnung der Individualitäten, die einander ergänzen, auch wenn sie widerstreben, ist gewiß ein Irrtum, der sich überall fühlbar macht. Aber es ist nun einmal der Glaube, auf dem er alles aufbaut; wir müssen es hinnehmen. Der Phaidon hat die Seele als ein Einzelwesen von ewigem Leben kennen gelehrt, das seine Heimat im Jenseits hat und durch unzählige Verkörperungen hindurchgeht; durch das sittliche Verhalten des Menschen in diesen bestimmen sich die künftigen Geschicke dieser Seele. Das wird hier genauer durchgeführt. Es werden nun in der Seele verschiedene Kräfte unterschieden, die geradezu Teile heißen; er mag wohl schon damals, wie er es später im Timaios tut, ihnen verschiedene Sitze im Körper zugewiesen haben; ob sie alle die gleiche ewige Lebensdauer besitzen, ist ihm fraglich, vielleicht minder wahrscheinlich; Einwirkungen des Körperlebens erleidet aber die ganze Seele. In dieser Unterscheidung der Seelenkräfte liegt ein ganz gewaltiger Fortschritt[1]); ihn macht natürlich alle spätere Philosophie mit, die Stoa teils rückschreitend, indem sie nur die Vernunft und das Unvernünftige, die Leidenschaft, gelten läßt, teils mit unfruchtbarer weiterer Teilung. Für Platon ist der vornehmste, unbedingt ewige Teil der Seele das Denkvermögen;

[1]) Wie zu erwarten, ist die Entdeckung später auf Pythagoras übertragen, weil die Fälschungen bei Platon borgten. Poseidonios hat sich täuschen lassen, Galen *Hipp. et Plat.* V 459, Cicero Tusc. IV 10.

wir wollen es Vernunft nennen; am tiefsten steht der begehrende Teil, dem alle triebhaften Regungen zufallen; er möge die Begierde heißen, wie er meistens genannt wird. Zwischen beiden steht der „leidenschaftliche Teil", der Wille, wie wir sagen können, dessen sowohl die Vernunft wie die Begierde bedarf, um sich zu betätigen. Herrschen soll freilich allein die Vernunft; aber ohne den Willen, für den auch geradezu Mut gesagt wird, kann die Vernunft sich nicht durchsetzen, minder gegen äußere Einflüsse als gegen die inneren Stimmungen, Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung. Begierden aber sind mindestens durch die Verbindung der Seele mit dem Körper notwendig gegeben.

Jeder dieser Seelenteile hat seine besondere Tugend; der Begierde kommt die Maßhaltung zu, dem Willen die Tapferkeit, der Vernunft die Weisheit; in allen aber muß die Gerechtigkeit vorhanden sein, damit sie sich untereinander vertragen. Dann besitzt die ganze Seele die ganze Tugend, und damit ist sie gesund, ist sie auch glücklich; sie ist es schon in Verbindung mit dem Körper, soweit es dieser Genosse verstattet, und in dieser Eudämonie hat sie ihren vollkommenen Lohn. Aber sie schafft sich durch ihr Verhalten in diesem leiblichen Leben auch Lohn oder Strafe in der Folgezeit, wenn sie körperlos in anderen Regionen des Weltalls leben wird; im Mythos hat Platon auch auf die Höllenstrafen nicht verzichtet, ja die Seele entscheidet damit selbst darüber, in welchen Körper sie einziehen wird, wenn einmal dazu wieder die Zeit gekommen ist. So wird der Mensch ganz und gar der Meister seines Geschickes. Nur die Philosophenseele kann hoffen, einmal, wenn auch nicht gleich (wie er es doch an anderen Stellen hofft), von dem Wandel durch die Körperwelt befreit zu werden. Das wird zuletzt in einem Mythos vorgeführt, zugleich mit Andeutungen über die Konstruktion des Weltengebäudes, die besser mit dem Timaios besprochen werden[1]).

[1]) Der Mythos bringt die Aufklärung in der Form, daß ein Scheintoter wieder erwacht, dessen Seele in der Zeit ihrer Entrückung aus dem Körper die Reiche nicht des Jenseits, sondern des Kosmos durchwandert hat. Das hat zahlreiche Nachahmungen erzeugt. Der Scheintod hat wohl den Platonikern einen Beweis dafür geliefert, daß die Seele getrennt vom Körper leben kann. Platons Schüler Herakleides hat diesen Gegenstand in einem erfolgreichen Werke behandelt; aber wir wissen darüber nur

Die Menschen, die leiblichen Träger der Seelen (soweit sie nicht in Tierleibern leben, was der Mythos wenigstens schildert), leben nicht vereinzelt, sondern werden schon durch die Geburt in eine Gemeinschaft gestellt. Diese Gemeinschaft, beruhe sie nun wirklich auf Blutsverwandtschaft, oder sei sie einmal durch einen Akt des Zusammenschlusses begründet, der aber immer mit der Blutsverwandtschaft ganz gleich gerechnet wird, ist der Staat. Er hat also eine bescheidene Ausdehnung, soll weder groß noch klein sein, denn die Größe würde die Einheitlichkeit aufheben, aber so groß muß er sein, daß er sich selbständig behaupten kann. Ein Aufgebot von tausend Kriegern soll ausreichen, jeden Feind abzuwehren. Doch wird nirgend damit gerechnet, daß es andere Staaten gleicher Art daneben geben kann, überhaupt nicht mit der übrigen Menschheit. Natürlich ist der Staat hellenisch.

Der rechte Staat, erwachsen aus durch ihre Natur zusammengehörigen Menschen, Bürgern, die wir auch als brüderlich verbunden betrachten dürfen, ist eine Einheit, dem Einzelwesen genau entsprechend, besteht also auch aus Teilen, die wieder den Teilen der Seele entsprechen. Das sind die drei Stände, der der Philosophen-Regenten, den wir den Lehrstand nennen mögen, der Wehrstand der Krieger und der die vielen verschiedenen Berufe des Handwerks, der Landwirtschaft und, so weit es ihn gibt, des Handels umfassende Nährstand. Da die Philosophen-Regenten eine Auslese des Kriegerstandes sind, lassen sich diese beiden oberen Stände auch als „Wächter“ des Staates zusammenfassen. Die vollkommene Einheit und Eintracht des Staates wird durch die Tugend der Gerechtigkeit gesichert, die also allen Ständen gemeinsam ist; hinzu tritt die Maßhaltung, Sophrosyne, die auch für alle gilt, aber die charakteristische Tugend des untersten Standes ist, der die Tapferkeit nicht besitzt. Diese ist für den Kriegerstand bezeichnend, aus dem wieder die Regenten mit ihrer besonderen Tugend, der Weisheit, hervorgehen; sie sind bejahrt, haben sich also vorher als Krieger

ganz Unzureichendes. Die Wundergeschichte, aus der Goethe die Braut von Korinth gemacht hat, gehört in diesen Kreis. Zu einem Vampyr hat erst Goethe die Heldin gemacht, und das war eine unglückliche Einmischung eines modernen Aberglaubens, den die Hellenen nicht gekannt haben, wenn er auch unter ihrem Volke jetzt sehr lebendig ist.

bewährt. Die Tugenden werden zwar durch die Erziehung entfaltet und durch fortwährende Überwachung erhalten, aber die Anlage müssen die Seelen mitbringen. Das wird von dem Nachwuchse erwartet, der für die beiden oberen Stände derselbe ist; doch sollen die Regenten, da sie über die Kinder von der Geburt an verfügen, nach ihrer weisen Beurteilung Kriegerkinder in den niederen Stand versetzen können und umgekert.

Damit jeder Einzelne das Vollkommenste leiste, ist das Prinzip der Arbeitsteilung bis zum äußersten durchgeführt, auch in dem untersten Stande, dem aber Ehe und Privateigentum gelassen sind. Doch werden für ihn keine genaueren Bestimmungen gegeben; es dreht sich alles um den Herrenstand. Ihm ist jedes Eigentum versagt; Gold und Silber gibt es vollends nur für die Götter. Versagt ist ihm auch die Ehe. Die Erzeugung des Nachwuchses geschieht nach weiser Zuchtwahl durch die Regenten. Da bei den streng erzogenen und gehaltenen Bürgern ein Ausbruch sinnlicher Begierden nicht zu befürchten ist, läßt sich nicht nur dieses durchführen, sondern können auch die Frauen, soweit ihre Seelen dazu befähigt sind, unbeschadet ihrer geringeren Körperkräfte den Männern ihres Standes ganz ebenbürtig an der Erziehung und an allen Ämtern teilnehmen.

Zu dieser Heranziehung der Frauen ist Platon durch seine Theorie von der Seele gezwungen, und wir wünschten, er hätte darauf gebaut, daß die Seele kein Geschlecht hat, und wäre dann zur Würdigung des Menschen gelangt, wenn auch immer noch ohne die Sonderung zu vollziehen, die die Natur doch vollzogen hat, indem sie Mann und Weib gleichwertig und doch verschieden schuf. Dahin konnte Platon aber nur so kommen, daß er von der Frau verlangte Mann zu sein, und sie, weil sie das nicht vollkommen kann, für unvollkommen erklärte. Hinzu kam sein Glaube an die Seelenwanderung. Wenn die Seele durch viele Leiber vieler Wesen wandert, wird sie auch in weiblichen Leibern wohnen und soll die Tugenden üben, zu denen sie befähigt ist. Danach muß das Weib seine Stellung im Staate, der Gesellschaft, erhalten. Vielleicht hätte Platon am liebsten das weibliche Geschlecht ganz in den untersten Stand verwiesen; es hätte dann in der Sophrosyne die Tugend erhalten, die ihm nach allgemeiner Anschauung besonders zukam. Zu der Erschaffung des Weibes als eines Wesens zweiter Güte, wie er es im Timaios darstellt, paßt dies

allein. Aber das Leben und die Fortpflanzung des Herrenstandes ließ sich dann schlecht in das streng vorgezeichnete Schema bringen. Auch mochte Platon wohl nicht leugnen, daß es Frauen geben könnte und gegeben hätte, die höhere Tugenden besaßen. So hat er seine befremdenden Aufstellungen gewagt, in denen einerseits eine Erhebung der Frau weit über das, was die Welt bisher gesehen hat, gefunden werden kann, andererseits die Theorie sich nur noch schwerer an dem weiblichen Geschlechte versündigt. Denn auf das Leben hat er keine Rücksicht genommen, und gerade indem er sie dem Manne gleichstellte, hat er bewiesen, daß er die Frau nicht zu würdigen wußte. Wie die archaische Kunst eigentlich noch keinen weiblichen Körper zu bilden vermag, sondern nur Männerleiber mit weiblichen Geschlechtsabzeichen zustande bringt, so ist für Platon nach seinem eigenen Worte hier der einzige Unterschied der Geschlechter, daß der Mann zeugt, das Weib gebiert. Nirgends hat er sich so stark an der Natur versündigt. Es ist ihm nicht wohl dabei. Die Darstellung ist leblos, windet sich um die Schwierigkeiten herum oder ignoriert sie, und während man sonst überall die Freude an den Ergebnissen seines Denkens spürt, scheint er hier notgedrungen zu geben, was von dem System gefordert wird. Daher machen die Unterredner gerade hier keine Einwendungen, die doch ebenso nahelagen wie schwer zu widerlegen waren. An Realisierung hat er gewiß nicht im Traume gedacht, ist auch später nicht darauf zurückgekommen, obwohl er an dem Prinzip nicht irre ward. Für die Mißdeutungen, die ihn, der die Liebe zwischen Mann und Frau trotz der Rede des Aristophanes im Symposion ganz ausschaltet, unter die Verteidiger der freien Liebe einreihen, ist er nicht verantwortlich [1]).

In dem Staate, der bereits die Erzeugung seiner Bürger, wenigstens seines Herrenstandes, selbst überwacht, ist das ganze

[1]) Wenn er nach der Periode, in der die Menschen ihrer Pflicht nachkommend Nachkommenschaft erzeugen, in der Tat die geschlechtliche Verbindung frei gibt, 461 c, so liegt darin der stärkste Ausdruck, wie ganz unwesentlich ihm das Animalische war. Wo es nichts mehr schaden kann, läßt er es gewähren. Ebenso kalt bleibt er dabei, daß die Kinder aus einer solchen Verbindung, wenn es wider Erwarten welche geben sollte, beseitigt werden. Leibliches Leben hat er immer ganz gering geachtet, weil es ja nicht das wirkliche Leben ist.

Leben dieser Bürger auf das strengste geregelt. Schon die Märchen, die den Kindern erzählt werden, dürfen zwar Erfindungen enthalten, denn die Einkleidung der Wahrheit in die Hülle des Mythos und die Erhaltung manchen Glaubens, der erst in reifem Alter vorsichtig durch die lautere Wahrheit ersetzt wird, gehört zu den Hauptmitteln dieses Regimentes. Aber gegen die wahre Moral darf nichts verstoßen, und so wird weder die Theogonie des Hesiodos noch selbst Homer in der Schule geduldet. Tragödie und Komödie sind schon dadurch ausgeschlossen, daß sie die Seelen der Zuschauer viel zu stark erschüttern: Leidenschaften dürfen nicht erregt werden. Die Erziehung beginnt mit Lesen und Schreiben, Gesang und Leierspiel; andere Musik ist als zu aufregend untersagt. Dazu tritt die körperliche Ausbildung, Gymnastik, die alle diese Bürger ihr Leben lang eifrig in täglicher Übung treiben. So entspricht diese erste Lernzeit im ganzen doch dem, was in Athen Sitte war. Auch das lehnt sich an das Leben an, daß nun zwei bis drei Jahre ganz der Ausbildung des Körpers gewidmet werden, und zwar dem militärischen Dienste; den gewerbsmäßigen Sport der Athleten verwirft Platon, wie das auch damals kein Verständiger anders erwarten konnte. Sein Grundsatz ist, daß die Ausbildung zum Soldaten die beste Gymnastik ist; das sollte sich unser Turnen gesagt sein lassen. In diesen Jahren körperlicher Arbeit hat sich der Geist so ausgeruht und gekräftigt, daß nun ein Unterricht folgen kann, der die bisher vereinzelt gelernten Dinge in ihren Zusammenhang bringt; es werden auch neue Gegenstände hinzutreten. Über diese wird besser bei der Schule Platons gehandelt, deren Unterricht sich auf dieselben erstreckt. Auch werden die jungen Krieger, welche sich auszeichnen, schon zu einigen öffentlichen Dienstleistungen und Ämtern herangezogen. Viele mögen über diese Stufe nicht weiter hinaufsteigen. Die sich aber bewähren, kommen mit dem dreißigsten Jahre zu wichtigeren Ämtern und beginnen nun den obersten Lehrgang in der Dialektik. Jetzt wird ihr Angesicht, das bisher der sinnlichen Welt zugekehrt war, gewaltsam umgekehrt und auf das Ewige, auf die wissenschaftlich erkannte Wahrheit gerichtet. Jetzt fallen alle Schleier des Mythos; daher ist besondere Vorsicht geboten, damit die Kritik nicht zu Zweifelsucht und Unbotmäßigkeit verführe. Diese schwere Lernzeit, die ausschließlich

dem Geiste gilt, dauert fünf Jahre. Dann sind die Bewährten für alle Ämter reif und müssen die Zeit der höchsten Kraft dem Staate widmen, mögen sie es auch als ein Opfer betrachten, von den Studien losgerissen zu werden. Wer das fünfzigste Jahr überschritten hat, wird zwar vornehmlich der Wissenschaft leben, muß sich aber immer noch dazu herablassen, sein Wissen und seine Erfahrung auch für den Staat in Dienst zu stellen. Denn diese Auserwählten erst sind die Philosophen, die durchgedrungen zu dem Einblick in das Ewig-Wahre und -Schöne sich dem Sinnen und Schauen widmen dürfen, aber zugleich als die wahren Regenten darüber wachen, daß der ganze Staat in allen seinen Teilen die erreichte Tugend bewahrt. Das Vollkommene könnte sich ja nur nach der schlechten Seite ändern.

Es ist sehr billig, in diesem Staate nichts als die Utopie zu sehen. Platon selbst hat an die vollkommene Durchführbarkeit nicht geglaubt, aber mit Recht die begrifflichen Forderungen darum nicht herabgestimmt. Allerdings hat er auch begrifflich Wichtiges außer acht gelassen, denn es ist nur durch seine kümmerliche Umgebung entschuldbar (entschuldbarer als bei Aristoteles), daß er seinem Staate die Fähigkeit sich gegen die Außenwelt abzuschließen und zu behaupten, die Autarkie, zutraute. Die Gegenwart zwingt auch den Widerstrebenden einzusehen, daß das Lebenselement des Staates Macht ist; sie muß sich auch eingestehen, daß die Macht immer mehr oder weniger bei der Masse liegt. Wo die Macht oder auch Ohnmacht in die Hände von Demagogen kommt, denen die blöde Masse vertraut, bis ihr ein anderer besser gefällt, wird mancher der Besten sich verekelt von dem Staate abwenden und womöglich in ruhige Verborgenheit zurückziehen. So haben die meisten Philosophen später gelehrt und gehandelt. Auch Platon hat es in Athen nicht anders halten können und den Reiz der stillen Forschung gewiß empfunden. Aber er überwand diese Stimmung der Weltflucht, er wollte nicht am Staate verzweifeln, auch nicht an der Belehrbarkeit, sogar der Masse, daher zeigte er ihr den Staat, wie er sein soll, den „Schönheitsstaat“, wie er ihn einmal nennt, die *civitas dei*. An Augustin zu denken liegt in der Tat nahe, der übrigens von Platons Staat nur gekannt hat, was

Cicero in sein gleichnamiges Werk hinübergenommen hatte[1]). Aber Augustin konnte weder einen Staat noch eine Kirche einheitlich konstruieren, weil beide nebeneinander bestanden, womit eine unnatürliche Spaltung eingetreten war, die seither nicht überwunden ist. Außerdem beanspruchten beide die Herrschaft über die ganze Menschheit. Daneben gab es das Kloster, eine Stätte der Zuflucht für die, welche in beiden den Frieden der Seele nicht zu finden vermochten, und auch dem Augustin ist diese Stimmung nicht fremd geblieben. Platons Akademie ist in den nächsten Generationen nach seinem Tode wirklich auch ein Kloster gewesen.

Wollen wir etwas suchen, das dem platonischen Staate innerlich vergleichbar ist, so gibt es nur den Wunderbau der Römischen Kirche. Das Mißverhältnis der Größe darf uns nicht abschrecken; der Jesuitenstaat von Paraguai mag nicht vergessen sein, aber er reicht nicht hin. Natürlich liegt ein gewaltiger Unterschied darin, daß ein Gedankengebilde mit einer grandiosen Realität verglichen wird, die eben darum immer mit dem Realisierbaren paktieren muß. Auf die Idee kommt es an. Auch in der Kirche herrscht zum Segen aller ein Stand von auserwählten Weisen, aus dem die Weiseren zu höherer Herrschaft äufsteigen, bis sie in dem einen, nicht durch geschriebene Gesetze, sondern durch die dem Amte inhärierende Weisheit geleiteten Träger der dreifachen Krone gipfeln. Auch hier bringt der Herrenstand das Opfer, auf Ehe und irdisches Gut zu verzichten, mag er auch an dem Glanze und der Würde reichlich teilnehmen, die dem auserwählten Stande zukommen. Alle übrigen, die das Leben der Welt leben und treiben, werden zu ihrem Wohle von den Weisen überwacht und gelenkt, aber die Hauptsache ist doch die Sorge für das Heil ihrer Seele, und dieses kann keiner ohne

[1]) Das war im wesentlichen die Verteidigung der Ungerechtigkeit, d. h. des Rechtes des Stärkeren, und ihre Widerlegung. Dazu kommt eine in der Tat schöne Umdichtung des Mythos, noch stärker auf eine Schilderung der Pracht des Kosmos gerichtet. Dies Stück, das im Mittelalter lebendig war, hat überaus stark gewirkt. Kein Verehrer Dantes sollte an ihm vorbeigehen. Ich würde es den Primanern des Gymnasiums, vielleicht als einziges Stück der ciceronischen Philosophie, darbieten; freilich müßte der Lehrer danach sein und die Fäden zur Gegenwart zu ziehen wissen.

die unbedingte Hingabe an die Weisung der Herrschenden erringen. Das gilt hier wie dort; hier wie dort ist die ewige Wahrheit erschlossen; wenn die dementsprechende Gesellschaftsordnung vollkommen durchgeführt ist, herrscht ein Zustand des vollkommenen Gleichgewichtes, in dem auch jeder Wunsch nach Vervollkommnung erloschen ist. Beide sind mit dem friedlosen Glauben an den ewigen Fortschritt, der ewigen Kampf in sich schließt, unvereinbar. Wieder bewährt sich die Analogie zwischen der Seele der Gesellschaft und der Einzelseele. Denn wer sich ewig strebend bemüht, der bedarf noch der Erlösung; immer noch fehlt ihm der Friede, immer noch ist sein Zustand, wenn auch von fern, dem vergleichbar, da er von Begierde zu Genuß taumelte und im Genusse nach Begierde verschmachtete. Von diesem labyrinthischen Drange ist befreit, wer die Zucht der platonischen Erziehung durchgemacht hat; er hat keine Erlösung nötig. Der Philosoph genießt durch sich denselben „Frieden Gottes" in der Seele, den die Kirche erst durch die Gnadenmittel, über welche sie allein verfügt, verleiht oder doch bekräftigt und sichert.

Dabei ist der Punkt erreicht, wo sich der Gegensatz offenbart, der am Ende doch schwerer wiegt als alle Ähnlichkeiten. Die Kirche hat einen liturgischen Gottesdienst, heilige Handlungen und Sakramente, an denen alle ihre Glieder teilhaben, aber auch teilnehmen müssen. Davon ist nichts im Staate Platons, kann mindestens für seine Weisen nichts sein. Denn, was die Hauptsache ist, die Kirche ruht auf einer Offenbarung, die als solche schlechthin verbindlich ist; ihr muß sich die menschliche Vernunft im Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit schlechthin unterwerfen und darf auch das *credo quia absurdum* nicht scheuen. Die Vernunft muß eben gehorchen wie die anderen Seelenteile. Denn in dem Menschen steckt das radikale Böse, und dessen kann er ohne überirdische Hilfe nicht Herr werden, die ihm allein die Kirche zuführt; die Kirche verfügt auch über Lohn und Strafe in einem künftigen Leben. An des Stelle der Offenbarung steht bei Platon die Wissenschaft; sie kann es tun, weil es kein radikales Böse gibt, wohl aber das radikale Gute, und von diesem ist etwas in der menschlichen Seele, eben die Vernunft, die fähig ist, die ewige Wahrheit zu schauen, gemäß dieser Erkenntnis zu leben und sich dadurch zu erlösen. Denn eine Erlösung hat dies Göttliche im Menschen freilich auch nach

Platon nötig, weil es nicht nur in den Leib gebannt, sondern in den Strudel der Zeitlichkeit, des Werdens gezogen ist, aus dem es seiner ewigen Heimat, dem Reiche des Seins, zustrebt. Dies Streben setzt die Erkenntnis voraus, wo die Heimat der Seele ist. Die Wissenschaft, die Philosophie, verleiht diese Erkenntnis, führt durch die Übungen des Verstandes, die wahre Dialektik, schrittweise empor zu dem Anschauen und Erfassen des ewigen Seins, wenn auch der letzte Schritt mehr ein Flug zu nennen ist. Daher gehört die Erkenntnislehre und Metaphysik in dieses Werk, denn die Gesundheit und Erhaltung des Staates hängt an den Philosophen-Regenten; sie müssen das Wissen um das Sein, die ewige Wahrheit, besitzen; auf dieses Wissen strebt die Erziehung des Herrenstandes zu, aus dem die Regenten hervorgehen; daher erfordert die Erziehungslehre auch einen breiten Raum. Eins schließt sich an das andere, verschlingt sich mit dem anderen; Wissenschaft führt zur Religion, wird selbst am Ende Religion, die dann das Ganze durchleuchtet. Die praktische Übung der Gerechtigkeit stellt sich von selbst ein, weil der Wille der Einsicht gehorcht. Auf diese kommt es an; aber sie ist durchaus nicht reguliert durch Vernunft im Sinne des 18. Jahrhunderts, sondern eben von dieser, die an dem Scheinen und Meinen haftet, muß die Abkehr zum Ewigen erfolgen, und das Letzte, für die Religion Entscheidende, ist überhaupt nicht mehr Erkenntnis, sondern Erleuchtung. Dieses letzte Geständnis, ohne das wir in das Allerheiligste Platons nicht sehen würden, hat er dies einzige Mal hier im Staate abgelegt; das muß in seiner Bedeutung klar werden, und weil die Bedeutung noch größer für Platons Glauben als für sein System ist, kann dazu der Weg von den Angriffen gegen die herkömmliche Religion und Sittlichkeit genommen werden, die Platon seinen Brüdern in den Mund legt. Deren Reden sind auch an sich so bedeutend, daß sie selbst vorgeführt werden müssen (358 eff.).

Sokrates hatte behauptet, daß Unrecht leiden besser ist und besser bekommt als Unrecht tun, Thrasymachos hatte sich dieser Paradoxie nicht erwehren können; daher treten die Aristonsöhne auf den Plan, und zuerst verteidigt Glaukon den sophistischen Standpunkt, in vielem zugleich den der praktisch geltenden Moral.

„Was man sagt, ist dies. Von Natur ist Unrecht tun gut, Unrecht leiden übel; aber das Übel des Unrecht Leidens überwiegt den Vorteil des Unrecht Tuns. Als die Menschen in beidem ihre Erfahrung gemacht hatten, hielten die, welche das eine nicht vermeiden, das andere nicht erreichen konnten, für nützlich, durch eine allgemeine Übereinkunft beides abzuschaffen. So fingen sie denn an, Gesetze zu geben und Vereinbarungen zu schließen, und was das Gesetz befahl, gesetzlich und gerecht zu nennen. Das also, sagt man, ist Ursprung und Wesen der Gerechtigkeit. Sie liegt auf der Mitte zwischen dem Besten, ungestraft Unrecht tun, und dem Übelsten, Unrecht leiden ohne sich wehren zu können, und man läßt sie sich gefallen, nicht als etwas Gutes, sondern etwas, das man achtet, weil man zum Unrecht tun zu schwach ist. Denn wer's könnte, wer wirklich ein Mann wäre, der würde einen Vertrag auf weder Unrecht tun noch Unrecht leiden niemals eingehen, auch nicht mit einem Einzelnen. Er wäre ja ein Narr.

Also dies ist nach dieser Ansicht die Natur der Gerechtigkeit, so ist sie, soviel taugt sie, aus diesen Verhältnissen stammt sie. Wer sie übt, tut es ungern, nur weil er zum Unrecht tun nicht die Kraft hat. Das wird am deutlichsten werden, wenn wir uns die Lage so vorstellen: der Gerechte und der Ungerechte sollen alle beide die Freiheit haben, zu tun, was sie wollen; dann wollen wir mal sehen, wohin jeden sein Verlangen treibt. Auf der Tat werden wir den Gerechten dabei ertappen, wie er ganz denselben Weg geht wie der Ungerechte, aus Eigennutz. Mehr will er haben; das ist das Gute, nach dem er von Natur strebt; erst der Zwang des Gesetzes drängt ihm die Achtung vor der Gleichheit auf. Die Handlungsfreiheit, von der ich rede, soll einmal so sein, wie sie ein Wunder dem Ahnherrn des Lyderkönigs Kroisos, dem Gyges, verlieh, von dem folgende Sage geht. Er war ein Hirt und diente bei dem damaligen Herrscher der Lyder. Nun entstand durch Wolkenbruch und Erdbeben auf dem Felde, wo er weidete, ein großer Riß im Boden. Den sah er, staunte, ward neugierig, stieg hinein und bemerkte außer anderen wunderbaren Dingen, von denen sie erzählen, ein ehernes Roß. Das war hohl und hatte eine Öffnung wie ein Fenster. Durch die steckte er den Kopf hinein, da sah er einen Leichnam liegen, überlebensgroß, nackt bis auf einen goldenen Ring am Finger.

Den zog er ab und stieg wieder heraus. Es kam der Tag, an dem die Hirten gewöhnlich in jedem Monat zusammenkamen, um dem Könige über ihre Herden Bericht zu erstatten. Da erschien auch Gyges und hatte den Ring angesteckt. Wie er da unter den anderen saß, drehte er zufällig den Stein des Ringes[1]) nach der inneren Handfläche. Als er das getan hatte, war er den Hirten, die neben ihm saßen, unsichtbar geworden, denn sie redeten davon, er wäre fortgegangen. Das wunderte ihn, er fühlte nach dem Ringe, drehte den Stein nach außen, und nun war er wieder sichtbar. Als er das gewahr geworden war, probierte er, ob der Ring diese Kraft hätte, und wirklich, wenn er den Stein nach innen drehte, war er unsichtbar, wenn nach außen, sichtbar. Als er das wußte, ließ er sich sogleich unter die Boten an den König wählen, kam an den Hof, verführte des Königs Frau, überfiel ihn mit ihrer Hilfe, erschlug ihn und erlangte so das Königreich.

Nun soll es zwei solche Ringe geben, den einen soll der Gerechte anstecken, den anderen der Ungerechte, da wird, so meint man, keiner die eiserne Festigkeit besitzen, daß er bei der Gerechtigkeit beharrt und es über sich gewinnt, sich des fremden Besitzes zu enthalten, wo es ihm doch freisteht, ohne jede Gefahr sich, was er mag, vom Markte zu nehmen, in die Häuser zu gehen und zu genießen, wessen Liebe er begehrt, zu töten oder aus dem Gefängnis zu holen, wen er will, und überhaupt alles zu tun, ganz und gar wie ein Gott. Damit wird er dann gar nichts anderes tun als der Ungerechte, sondern alle beide werden denselben Weg gehen[2]).

Um das Urteil über den Wert ihres Lebens abzugeben, müssen wir den ganz Gerechten und den ganz Ungerechten scharf unterschieden einander gegenüberstellen. Dann werden wir richtig urteilen, sonst nicht. Und wie ist der Unterschied? So ist er. Wir müssen von der Ungerechtigkeit des Ungerechten und der Gerechtigkeit des Gerechten nichts abziehen, sondern jeden auf seinem Gebiete vollkommen sein lassen. Also zuerst

[1]) Es ist eigentlich nur ein goldener Ring, der aber eine Scheibe hat, wie wir sie an unseren Ringen nur für einen Stein anbringen. Solche antiken Goldringe gibt es viel; aber das Märchen muß mit vertrauten Dingen wirtschaften, danach habe ich es behandelt.

[2]) Einige Sätze ausgelassen.

der Ungerechte. Der muß es machen wie einer, der sein Handwerk ganz versteht. Ein ordentlicher Steuermann z. B. oder ein Arzt spürt es, ob etwas für seine Kunst möglich ist oder nicht; das erste unternimmt er, das andere läßt er. Ferner, wenn er ein Versehen begangen hat, so weiß er es auszubessern. So muß der Ungerechte in dem, was er richtig anfängt, unbemerkt bleiben, wenn er vollkommen ungerecht sein soll; läßt er sich fassen, so taugt er nichts. Denn zur äußersten Ungerechtigkeit gehört der Schein der Gerechtigkeit. Also darf man dem Ungerechten die Vollkommenheit nicht vorenthalten, sondern muß es ihm lassen, daß er das äußerste Unrecht begeht und doch den Schein der vollkommensten Gerechtigkeit besitzt[1]).

Den denken wir uns also so und stellen ihm den Gerechten gegenüber. Der ist ein braver ehrlicher Mann, brav sein will er, nicht scheinen, ganz wie es bei Aischylos steht[2]). Das Scheinen müssen wir ihm also nehmen. Denn wenn er den Schein der Gerechtigkeit hat, werden ihm Ehren und Lohn für diesen Schein zuteil, und man weiß nicht, ob er wegen der Ehren und des Lohnes gerecht ist oder wegen der Gerechtigkeit. Sie allein müssen wir ihm lassen; alles muß bei ihm umgekehrt wie bei dem andern sein. Nichts Ungerechtes soll er tun, aber den Schein der Ungerechtigkeit durchaus tragen, damit seine Gerechtigkeit dadurch auf die Probe gestellt wird, ob er sich von dem übeln Rufe und seinen Folgen nicht mürbe machen läßt. Unverwandt soll er seinen Weg gehen bis zum Tode, sein Leben lang trotz seiner Gerechtigkeit als ungerecht betrachtet. Beide sollen bis zum äußersten gehen, der eine in Gerechtigkeit, der andere in Ungerechtigkeit, dann wollen wir entscheiden, wer glücklicher ist."

Sokrates: „Bravo, lieber Glaukon, mit wie kräftigen Strichen arbeitest du die beiden Porträts für die Entscheidung heraus."

Glaukon: „So gut ich kann. Wenn sie denn so sind, wird es, denk' ich, nicht schwer sein auszuführen, welches Leben sie

---

[1]) Etwas ausgelassen.

[2]) In den Sieben heißt es von dem Seher Amphiaraos, der mutig in den Kampf geht, obgleich er weiß, daß die ungerechte Sache, für die er kämpfen muß, verloren ist: ein ganzer Mann will er nicht scheinen, sondern sein. Dann folgen die gleich auch von Platon angeführten zwei Verse.

erwartet. Ich will es sagen, und wenn es etwas grob herauskommt, mußt du bedenken, Sokrates, daß eigentlich nicht ich das Wort führe, sondern die Verteidiger der Ungerechtigkeit. Die werden sagen, wenn es um den Gerechten so steht, wird er gepeitscht, gefoltert, in Ketten geschlagen, die Augen werden ihm ausgebrannt, und am Ende wird er nach allen Qualen gekreuzigt: da kommt er zu der Einsicht, daß es nicht gilt gerecht zu sein, sondern zu scheinen. Das Wort des Aischylos trifft viel besser auf den Ungerechten zu. Denn von ihm kann man wirklich sagen: was er treibt, das hält sich an die Dinge, wie sie sind, er lebt nicht nach einem Vorurteil, ungerecht will er nicht scheinen, sondern sein:

> tief pflügt er seines Geistes Flur, da sproßt die Saat
> weiser Gedanken üppig reichster Ernte zu.

Weil er den Schein der Gerechtigkeit besitzt, wird er in seinem Staate die höchsten Ehrenämter bekleiden, kann sich eine Frau, einen Schwiegersohn aus jedem Hause wählen, wie er will, kann mit wem er will in Geschäftsverbindung treten, und bei allem wird er auf seinen Vorteil kommen, da er sich vor dem Unrecht nicht scheut. In jedem Rechtshandel wird er siegen und den Gewinn von seinen Gegnern einstreichen, und der Gewinn wird ihm Reichtum bringen, er kann seinen Freunden nützen, seinen Feinden schaden, den Göttern reichliche, großartige Opfer und Weihegaben darbringen, wird also wie den Menschen, denen er wohltun will, auch den Göttern viel besser seine Verehrung beweisen können als der Gerechte, also auch auf die Gunst der Götter viel höheren Anspruch haben. Das führt zu der Behauptung, für das Leben des Ungerechten ist von Göttern und Menschen viel besser gesorgt als für das des Gerechten."

Sokrates möchte antworten, aber Adeimantos erklärt, die Hauptsache sei noch gar nicht gesagt, und will zur Ergänzung auch die Gründe beleuchten, die man zugunsten der Gerechtigkeit vorzubringen pflegt.

„Die Väter und alle, die für einen jungen Menschen zu sorgen haben, legen ihm ans Herz, gerecht zu sein, aber zur Begründung preisen sie nicht die Gerechtigkeit selbst, sondern den guten Ruf, den sie bringt, damit der Schein der Gerechtigkeit ihm Ehrenstellen, ansehnliche Verschwägerung und das Übrige

bringe, was Glaukon eben erwähnt hat; das trage dem Gerechten der gute Ruf ein. Und auf die Geltung bei den anderen berufen sie sich noch viel weiter. Sie ziehen den guten Ruf bei den Göttern heran; da haben sie reichlichen Stoff, von dem Segen zu erzählen, den die Götter den Frommen bescheren. Davon wissen der biedere Hesiod und Homer zu berichten, der erste, daß die Eiche dem Gerechten oben Eicheln trägt und in der Mitte Bienen, und daß seiner wolletragenden Schafe Vlies, wie es heißt, von zottigem Stapel besetzt ist, und was es von solchen Herrlichkeiten mehr gibt. Ähnlich Homer

> wie ein edeler Fürst, der gottesfürchtig des graden
> Rechtes waltet im Lande; da wachsen Weizen und Gerste
> reich auf der schwarzen Erde, da prangen am Baume die Äpfel,
> lammen alljährlich die Schafe, das Meer bringt Beute dem Fischzug.

Musaios und sein Sohn geben den Gerechten die Gottesgaben noch tüchtiger. Sie führen sie in den Hades, lassen sie Platz nehmen, veranstalten ein Gelage der Frommen; die tragen Kränze und leben nun alle Ewigkeit in einem Rausche; ihnen gilt also als schönster Lohn der Gerechtigkeit eine ewige Trunkenheit. Andere zahlen den Lohn auf noch längere Zeit als diese; sie sagen, wer fromm ist und seinen Eid nicht verletzt, dem werden Enkel und noch fernere Nachkommen beschieden sein. Das und mehr sowas sagen sie, um die Gerechtigkeit anzupreisen. Die Unfrommen und Ungerechten versenken sie dafür im Hades in einen Schlamm, zwingen sie Wasser in einem Siebe zu tragen, abgesehen davon, daß sie sie schon bei Lebzeiten in bösen Ruf bringen; wobei sie als Strafen eben das aufführen, was Glaukon von dem Gerechten gesagt hat, der für ungerecht gilt; weiter wissen sie nichts. Da haben wir, was man zugunsten und ungunsten von beiden sagt.

Außerdem bedenke noch eine andere Sorte von Urteilen, die man bei den Menschen überhaupt und auch bei den Dichtern antrifft. Maßhalten und Gerechtsein ist sehr schön; das sagen sie alle wie aus einem Munde; aber es ist schwer und mühselig. Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit sind angenehm und leicht zu haben; eine Schande werden sie nur durch die Meinung der

Menschen und das Gesetz. Vorteilhafter ist die Ungerechtigkeit. Das erkennen sie in den meisten Fällen an und sind leicht bei der Hand, einen schlechten Menschen zu ehren und zu preisen, wenn er reich ist oder sonst etwas zu bieten hat; den schwachen und armen übersehen und mißachten sie, obgleich sie zugeben, daß er besser ist als der andere. Und das Allersonderbarste sind die geläufigen Vorstellungen von den Göttern in ihrem Verhalten zu der Redlichkeit. Vielen guten Menschen sollen die Götter Unglück und ein elendes Leben verliehen haben, und den schlechten das Gegenteil. Und dann kommen die Wanderpriester und Seher an die Türen der Reichen und reden ihnen ein, sie hätten von den Göttern die Gabe erhalten, durch Opfer und Beschwörungen ein Unrecht wieder gut zu machen, das sie oder ihre Vorfahren begangen hätten; das geschieht mit einem ganz lustigen Opferschmaus; und möchte jemand einem Feinde einen Schaden tun, so bieten sie auch dazu ihre Dienste an; für wenig Geld, einerlei ob gerecht oder ungerecht, sollen es ihre Geisterbeschwörungen und Behexungen[1]) leisten; sie behaupten ja, die Götter zur Hilfe bestimmen zu können."

Es folgen Belege aus Dichtersprüchen. Dann führt Adeimantos aus, welche Folgerungen ein gescheiter junger Mensch für sein praktisches Verhalten aus allen diesen Reden ziehen soll. „Gerecht sein nützt nichts; das gerecht Scheinen muß hinzutreten. Also muß ich mich hinter einer schön gemalten Kulisse der Gerechtigkeit verbergen; aber der schlaue Fuchs muß dahinter stecken. Den Schein immer aufrecht zu erhalten, ist schwer. Gewiß; aber schwer ist alles Große, und hierhin weist uns der Weg, wenn er zum Glück führen soll[2]). Es heißt, gegen die Götter hilft weder Täuschung noch Gewalt. Aber vielleicht gibt es keine Götter; vielleicht kümmern sie sich

[1]) Wir besitzen schon aus Platons Zeit zahlreiche auf Blei geschriebene Zaubersprüche, durch welche Götter oder Geister gegen eine verhaßte Person aufgeboten werden, der die einzeln aufgezählten Gliedmaßen gelähmt werden sollen. Dies das gewöhnlichste; andere Übel treten hinzu. Wo ich Behexungen gesagt habe, steht Bindungen, weil die Glieder, wie die Formel heißt, gebunden werden. Das vermutlich noch jetzt manchmal geübte Nestelknüpfen gehört zu diesem Aberglauben. In der späteren Kaiserzeit war diese ganze Zauberei sehr verbreitet, natürlich bei Angehörigen aller Religionen.

[2]) Einiges ausgelassen.

nicht um die Menschen. Was brauchen wir dann an ein Verstecken zu denken? Und wenn es Götter gibt, und sie sich um uns kümmern, so wissen wir von ihnen nur, was die Menschen erzählen, und die Dichter über ihre Geschlechter berichten, und die sagen ja ebenfalls, daß die Götter sich durch Opfer und schmeichelnde Bitten und Weihgeschenke umstimmen lassen; da muß man den Dichtern entweder alles oder gar nichts glauben. Aber die Strafen im Hades. Gegen die helfen die Sühnungen und Weihungen; das haben die mächtigsten Staaten anerkannt[1]), und Dichter und Propheten, Göttersöhne, treten dafür ein." Da kann wirklich niemand, der sich etwas zutrauen kann, anders als über das Lob der Gerechtigkeit lachen, und es bleibt bei dem, was Adeimantos zuletzt so zusammenfaßt:

„Ich begreife dich nicht, Sokrates. Keiner von euch allen, die ihr die Gerechtigkeit loben wollt, von den ältesten Heroen an, von denen Aussprüche erhalten sind, bis heute, hat je zum Lobe der Gerechtigkeit und zum Tadel der Ungerechtigkeit anderes vorzubringen gewußt als den Ruf, die Schätzung, den Lohn, den sie bringen sollen. Was sie durch ihr eigenes Wesen wirken, in der Seele des Menschen, wenn es weder Gott noch Mensch sieht, das hat noch kein Gedicht, keine Rede überzeugend dargetan, nämlich daß das schlimmste Übel, was die Seele in sich tragen kann, die Ungerechtigkeit ist, und die Gerechtigkeit das höchste Gut. Wenn ihr alle uns das von Anfang an sagtet und uns in der Kindheit einprägtet, dann würden wir nicht immer einer auf den anderen aufpassen müssen, daß er kein Unrecht tut, sondern jeder würde für sich der beste Aufpasser sein, sich

[1]) Sühnung einer alten Schuld hat Athen der Legende nach durch den kretischen Propheten Epimenides vollziehen lassen, und Ähnliches hat der delphische Gott zur Beschwichtigung einer grollenden Seele oft verordnet. Dabei wird allerdings nicht eine Erlösung aus einer durch eigene Schuld hervorgerufenen Höllenstrafe bewirkt; aber die späte Ehrung versöhnt den grollenden Geist, oder es wird auch durch eine späte Strafe von Sündern der Groll der Götter beschwichtigt. Ein ganz genau zutreffendes Beispiel vermag ich nicht anzugeben. Im Phaidros 244e wird eine ähnliche Wirkung von Weihungen und Sühnungen, die sich an alten Geschlechtern bewährt haben soll, als eine Art des heiligen Wahnsinns bezeichnet. Die verschiedene Beurteilung wird man gern ertragen; aber eine Erklärung habe ich nirgend gefunden und bin selbst ratlos. Nur erschwert wird sie dadurch, daß dieser Wahnsinn von Dionysos stammt, Phaidr. 265b.

davor zu behüten, um nicht durch Unrecht tun dem schwersten Übel anheimzufallen."

Sokrates ist durch diese wuchtigen Angriffe so erschüttert, daß er keine Widerlegung unternimmt. Er lobt den Mut der Aristonsöhne, schlägt aber dann den weiten Umweg über die Gerechtigkeit im Staate ein. Das kann man als ein lediglich schriftstellerisches Mittel ansehen, zu dem eigentlichen Thema des Werkes zu kommen, und auf die Hauptfrage, zu der Glaukon sprach, die Abwägung des Glückes, zu dem Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit führen, wird schließlich auch die Antwort gegeben. Auch die unsittlichen Fabeln der Dichter erhalten scharfe Ablehnung. Aber was Adeimantos so eindringlich bekämpft, daß die Menschen durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits zur Gerechtigkeit bestimmt werden sollen, und daß die Sühnpriester den Ungerechten Befreiung von den Strafen erwirken können, wird überhaupt nicht erörtert. Das vermissen wir um so peinlicher, da Sokrates in dem Mythos des Schlusses selbst Lohn und Strafe im Jenseits einführt, und werden vor die beiden Fragen gestellt, warum hat er das eine unterlassen, und welchen Wert haben die Mythen, mit denen sein Gorgias, Phaidon und Staat schließen, für seinen Glauben und demnach für das Handeln des Gerechten. Daß Platon in der Verwerfung der grobsinnlichen Jenseitsbilder, wie sie in den eleusinischen Mysterien gezeigt wurden, und aller sakramentalen Entsühnungen genau so streng ist, wie er es durch Adeimantos aussprechen läßt, unterliegt keinem Zweifel. Wenn er darauf nicht zurückkommt und die Konsequenzen nicht zieht, so liegt das an seiner Stellung zu der bestehenden Ausübung der väterlichen Religion. Er würde sonst in den schärfsten Gegensatz gerade zu der Praxis des delphischen Orakels gelangt sein, das er immer als einen Sitz der Offenbarung bestehen läßt. Überhaupt wird ja über die Religionsübung in seinem Staate nicht geredet; darin liegt, daß sie unangetastet bleibt, und mindestens für den niederen Stand wird sie unentbehrlich sein. In der Erziehung und in dem Leben des Herrenstandes kommt sie gar nicht vor. Wir mögen das peinlich empfinden, denn es ist ein Verschweigen; die Behandlung dieser Dinge in den Gesetzen macht es noch peinlicher; aber was uns eine Halbheit dünken mag, war für Platon Notwendigkeit, äußerlich und innerlich. Sein Weg, den Menschen eine neue Religion durch die Wissen-

schaft zu geben, ging weder über den bestehenden Kult noch gegen ihn. Er wollte nicht reformieren, wie Aristoteles in seinem besten Staate, einer schwächlichen Nachahmung Platons, unsittliche Kulte verbietet, und brauchte nicht umzustürzen. Wer seinen Weg einschlug, kam auf ihm zu einem Ziele, von dem aus er den völlig freien Blick auf ein Gebiet von selbst gewann, das seine Pfade nirgend durchschnitten hatten. Da war Polemik unnötig, und praktisch, da Platon doch praktisch wirken wollte, konnte sie nur hinderlich sein. Auch als einen „weisen Trug", von dem er wiederholt Gebrauch macht, konnte er die Kulte mit ihren Mythen bestehen lassen, wie es ja auch seine Berechtigung hat, denen, welche die reine Wahrheit nicht vertragen, sie in ansprechender Hülle darzubieten, oder auch die alten Schläuche mythischer Bilder und Symbole mit dem neuen Weine zu füllen, eine Weisheit, die auch von der Kirche mit Recht immer geübt worden ist, mögen auch die Fanatiker des Rationalismus darüber zetern. Aber auch innerlich hatte er die Ehrfurcht vor den Formen des väterlichen Gottesdienstes nicht verloren, waren ihm auch die mythischen Vorstellungen und Gebilde nicht leeres Spiel dichterischer Erfindung; nur wo ihm etwas Unsittliches begegnete, war er in der Verwerfung streng; sonst ließ er bestehen, worin er eine göttliche Offenbarung anzuerkennen nicht abwies, und verzichtete auf eine Kritik, weil er sich vor ihr scheute, schon um der Erinnerung an den Glauben der eigenen Kindheit willen. So gewinnt man die richtige Schätzung der so sehr verschiedenen drei Jenseitsmythen, die er gedichtet hat, und die in Gorgias, Phaidon und Staat demselben Zwecke dienen, den philosophischen Gedanken einen Abschluß zu geben, der sich an die Phantasie und das Gefühl wendet. Es lohnt sich nicht, an die ausbündige Verkehrtheit ein Wort zu verschwenden, die aus den drei Mythen eine große Eschatologie zusammenbrauen und am Ende eine orphische Grundschrift oder Grundlehre herausbringen will. Das gerade ist wesentlich, daß der Gorgias sich noch ganz an die verbreiteten Mythen vom Hades und dem Totengericht anschließt, wie sie auch in der Apologie angedeutet werden; auch der Phaidon geht in dem, was er über Lohn und Strafe bringt, darüber nicht hinaus. Ganz anders der Staat. Da gilt die Seelenwanderung und die Wahl der künftigen Einkörperung durch die Seele selbst. Der Mensch schafft sich selbst sein Gericht durch

sein Leben in der Welt, weil er in Erinnerung daran sich das neue Leben wählt. Wenn daneben noch die Höllenstrafen beibehalten sind, so ist dieser Mythos eigentlich entbehrlich geworden; ewige Verdammnis gibt es auch nicht mehr. Sie kann nur darin gefunden werden, daß die Seele in dem Strudel des Werdens verbleibt, die Kette der Einkörperungen nie abreißt. Erlösung ist das Eingehen zur Ruhe in dem Reiche des ewigen Seins; sie sich selbst zu schaffen ist die höchste Aufgabe des Lebens. Dies ist nicht nur Glaube, dies ist Wahrheit; wieder darf sie sich in das mythische Gewand hüllen, aber wer die Wahrheit erfaßt hat, wird den Mythos zwar dulden, aber er bedarf ihn nicht mehr. Und das kann und soll der Philosoph, indem er der Welt des Werdens den Rücken kehrt und den Blick unverwandt auf die Welt des ewigen Seins richtet. Erst diese Umkehr macht den wahren Philosophen; darauf zielt die Erziehung ab, daran wendet er die eigentliche Arbeit seines Lebens, darin liegt, was ihn zum Herrschen befähigt und berechtigt. Mit dieser Erkenntnis der Wahrheit ist zugleich die wahre Religion gegeben. Nur von dieser handelt der Staat. Neben ihr wird auch für die Krieger ein Kult in der Väter Weise bestehen, der niedere Stand wird überhaupt nichts anderes haben. Darüber wird nichts gesagt; in den Gesetzen werden wir finden, wie sich diese Religionsübung überall vordrängt, zu unserer geringen Freude; hier handelt es sich um das Höchste, um Platons eigenen Glauben, von dem er dieses eine Mal gesprochen hat. Daß er es tat, hat er später fast bereut; für uns ist es um so köstlicher.

Die Darstellung kann dem Gange seines Gespräches nicht folgen, gerade weil sie Einiges daraus im Wortlaute aufnehmen will. So stehe denn hier gleich das berühmte Höhlengleichnis, 514ff., mit dem er den Umschwung unserer Erkenntnis vom Physischen zum Metaphysischen in unvergleichlicher Anschaulichkeit vorführt.

„Denke dir Menschen in einer unterirdischen Höhlenwohnung, die einen breiten dem Lichte geöffneten Eingang vor der ganzen Höhle hat. Da leben sie von Kindheit auf gefesselt an Beinen und Hals, so daß sie auf derselben Stelle bleiben müssen und nur geradeaus sehen können; die Fessel erlaubt ihnen nicht, den Kopf zu drehen. Weit hinter ihnen, oberhalb, dem Eingang zu, leuchtet ein Feuer, und zwischen dem Feuer und den Gefesselten

läuft oben ein Quergang; vor dem denke dir eine Brüstung gezogen, wie die Schranken, die die Taschenspieler vor sich aufstellen, und über denen sie ihre Kunststücke machen[1]). Längs dieser Brüstung gehen Menschen mit allerhand Geräten und zeigen sie oberhalb derselben, auch Menschenbilder tragen sie und allerhand verschiedene Tiere von Holz und Stein; bald rufen sie etwas dabei, bald schweigen sie."

„Seltsames Bild, seltsame Gefesselte!"

„Wir sind nicht anders. Wenn die Gefesselten so sind, wirst du verstehen, daß sie von sich selbst und ihren Genossen niemals mehr gesehen haben als die Schatten, die das Feuer auf die Hinterwand der Höhle wirft."

„Natürlich, wenn sie ihr Leben lang den Kopf unbeweglich halten müssen."

„Ebenso von dem, was vorbeigetragen wird, nicht wahr?"

„Jawohl."

„Und wenn sie miteinander reden können, so glauben sie das Wirkliche mit den Namen zu bezeichnen, die sie dem geben, was sie sehen."

„Notwendigerweise."

„Und wenn ein Echo in dem Gefängnis ist, und einer der Träger ruft etwas, glaubst du nicht, daß sie denken müssen, es riefe der Schatte, der vorüberzieht?"

„Gewiß glaub' ich das."

„Also können sie, so wie sie da sind, die Wahrheit überhaupt nur in den Schatten der gemachten Dinge finden."

„Es kann gar nicht anders sein."

„Nun denke dir, wie ihnen die Lösung von ihren Fesseln

---

[1]) Damit die Gefesselten Beobachtungen über die Masse der Einzeldinge machen können, müssen diese oder vielmehr ihre Schatten in ihrem Gesichtsfelde erscheinen Bäume und Tiere, Waffen, Töpfe, alles was es gibt. Also müssen diese Dinge vorbeigetragen werden; ein Skioptikon wäre bequemer gewesen. Damit die Träger nicht gesehen werden, müssen sie hinter einer Planke, einem geschlossenen Zaune von Brettern oder Geflecht einhergehen und die Dinge über ihrem Kopfe halten. Das bedeutet diese Brüstung, weiter nichts. Die leicht verständliche Praxis der Taschenspieler, die großen Zulauf hatten, lernen wir nur hier kennen. Solche „Wundermacher", wie man sie nannte, waren sehr beliebt, auch bei uns waren Bosco und Bellachini vor fünfzig Jahren noch weltberühmt; jetzt sind die Vertreter der „natürlichen Magie" von den Spiritisten abgelöst.

und die Heilung von ihren Irrtümern gefallen wird, wenn es damit etwa so zugeht. Plötzlich wird einer gelöst, wird gezwungen aufzustehen, den Hals zu wenden, zu gehen, in das Licht zu sehen. All das tut ihm weh; vor Flimmern in den Augen kann er das gar nicht sehen, von dem er früher die Schatten sah. Nun wird ihm gesagt, es wäre alles Unsinn, was er früher gesehen hätte; jetzt wäre er der Wahrheit näher, was er vor sich hätte, wäre schon in höherem Grade wirklich[1]), also sähe er richtiger. Und dann werden ihm die Dinge gezeigt, die früher vorüberzogen, und er soll beantworten, was jedes ist. Glaubst du nicht, er wird in Verlegenheit sein und das, was er früher gesehen hat, für wahrer halten, als was ihm jetzt gezeigt wird?"

„Für viel wahrer."

„Und wenn man ihn gar zwingt ins Licht zu sehen, werden ihm nicht die Augen weh tun, wird er sich nicht umwenden und zu dem hinfliehen, was er sehen kann, und das tatsächlich für deutlicher und wahrer halten als das, was ihm gezeigt wird?"

„Ja, so ist's."

„Und wenn ihn gar jemand mit Gewalt den rauhen und steilen Weg zum Eingang hinaufzieht und nicht eher losläßt, als bis er ihn in das Sonnenlicht gezogen hat, wird er nicht Schmerzen haben, unwillig sein, daß er gezogen wird, und wenn er in die Sonne kommt, von der Lichtfülle so geblendet sein, daß er gar nichts von der gerühmten wahren Wirklichkeit sehen kann?"

„Wenigstens nicht sofort."

„Jawohl, Gewöhnung wird nötig sein, wenn er sehen soll, was dort oben ist. Erst wird er am leichtesten die Schatten sehen, dann die Spiegelbilder von Menschen und allem übrigen im Wasser, später dann sie selbst. Darauf wird er den Himmel und was am Himmel ist leichter bei Nacht sehen können und das Licht der Sterne und des Mondes leichter ertragen als bei Tage das Sonnenlicht und die Sonne. Zuletzt erst wird er die Sonne, nicht im Wasser oder anderswo wiedergespiegelt, sondern sie selbst an ihrem Orte schauen können und betrachten, wie anders sie ist. Dann wird er auch den Schluß ziehen, daß sie es ist, die den Gang

[1]) Er sieht immer noch nicht die Tiere selbst, aber wenigstens ihre Nachbildungen, nicht bloß deren Schatten.

der Jahreszeiten und Jahre bewirkt, schaltend und waltend über allem im Reiche der Sichtbarkeit, in gewisser Weise auch das bewirkend, was sie drunten sahen. Wenn er dann an seinen ersten Wohnsitz zurückdenkt, an das, was dort Weisheit war und an seine Mitgefesselten, wird er sich nicht selig preisen, wird er jene nicht bemitleiden?“ [1])

„Nun denke dir noch folgendes. Wenn er wieder zurückkehren und sich an seinen Platz setzen müßte, würde er nicht die Augen voll Finsternis haben, weil er plötzlich aus der Sonne käme?“

„Natürlich.“

„Und wenn er nun wieder mit denen, die dort in den Fesseln geblieben waren, um die Wette jene Schattenbilder deuten sollte, während seine Augen sich noch nicht von der Blendung erholt hätten (es würde ja nicht so gar kurze Zeit währen, bis er sich wieder gewöhnte), würden sie ihn nicht auslachen, würden sie nicht sagen, er hätte sich oben die Augen verdorben, es lohnte sich durchaus nicht hinaufzugehen, und käme einer, sie zu lösen und hinaufzuführen, würden sie ihn nicht totschlagen, wenn sie ihn unter die Hände bekommen könnten?“

Dies das Bild, das nun vollkommen anschaulich macht, was Platon in dem Mythos des Phaidon angestrebt hatte: dort erzählte er, daß wir Menschen eigentlich in einem tiefen Loch der Erdkugel wohnen, so daß wir das Licht nur durch Dunst und Wolken erblicken. Hier ist das Reich des Dunkels, der Sinnenwelt, von dem des Lichtes und der übersinnlichen Wahrheit geschieden, in das doch unsere Seele gehört und daher durch das reine Denken den Zugang finden kann. Dazu ist aber eine völlige Umkehr des Denkens, des Sehens notwendig, die uns schwer fällt, gegen die sich die meisten sträuben; sie wollen nicht glauben, daß es ein anderes Reich gibt, das mit dem inneren Auge der Seele geschaut wird, das Reich des Intelligiblen, wie wir genötigt sind, mit einer scholastischen Übersetzung das im Griechischen durchsichtige Wort wiederzugeben. Hierzu kommt, daß sich unser inneres Auge erst schwer an das neue Licht gewöhnt, daß der erste Eindruck von philosophischer Belehrung

[1]) Ich lasse einiges aus, habe auch gleichgültige Äußerungen der Zustimmung unterdrückt.

keine Klärung, sondern Verwirrung ist, so daß die sinnlichen Abbilder des Seienden deutlicher und wahrer scheinen als ihre Vorbilder.

All das wird durch das Gleichnis Zug für Zug zur Anschauung gebracht. Was die Gefesselten sehen und hören, hat ganz die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, und was sie aus dieser erschließen, ist auch logisch ganz richtig erschlossen. Sie bringen es vom Deuten und Raten, mit dem sie gegenüber den Erscheinungen anfangen, zu einer festen Meinung, Überzeugung, und halten jeden Zweifel an der Evidenz dieser Deutungen und Meinungen für wahnsinnig oder frevelhaft. Und doch sehen sie alles nur flächenhaft, sehen nur Schattenbilder, hören nur ein Echo. Aber sie werden und können nicht an ein wirkliches Licht und eine körperliche Welt glauben, wenn niemand mit Gewalt ihre Fesseln löst und die „Umdrehung" an ihnen vollzieht, dem Höhleneingange, der Sonne zu. Dann haben sie es zuerst immer noch schwer emporzusteigen, sich an die Helle des Tages zu gewöhnen; die Sonne, die Wahrheit, zu schauen vertragen ihre Augen nur im Spiegelbilde. Aber endlich gelingt auch dies. Dann ist dem Einzelnen geholfen; er mag dann auch versuchen, den drunten noch Gefesselten die frohe Botschaft von der wahren Sonne und ihrem Lichte zu bringen; danken werden sie's ihm nicht, wenigstens alle die nicht, die auf die Zulänglichkeit der Sinne pochen.

Es ist der Weg des reinen Denkens, der wissenschaftlichen Erkenntnis; wir kennen seine Stationen aus dem Phaidon und Symposion. Dies ist der einzige Weg zu der Tugend, die wirkliche unzerstörbare Sittlichkeit verleiht, weil diese auf der vollen Einsicht beruht. So kommt der sokratische Satz, Tugend ist Wissen, in neuer Vertiefung zur Geltung. Denn alle anderen Tugenden können anerzogen, angewöhnt werden, sie gehen mehr oder weniger den Körper an; aber auch die Weisheit, besser sagen wir hier der Verstand, kann sich zum Bösen wenden[1]), wenn er nicht die rechte Wendung auf das Ewige, Wahre erhält, ab-

[1]) So in der hochbedeutsamen Ausführung 518e. Die schwere Forderung, daß die Idee des Guten selbst erfaßt werden soll, 517c; da dies über das Beweisbare hinausgeht, ist es eigentlich von der Erziehung zuviel verlangt. Die Überordnung der „Weisheit" oder Einsicht war schon im Phaidon 69a ausgesprochen.

gekehrt von der Sinnenwelt, wozu also strenge Erziehung von der Kindheit an erforderlich ist. Zugänglich für diese höchste Wissenschaft, die bis zur Idee des Guten vordringen muß, werden immer nur wenige sein, denn der Menge ist das Reich der ewigen Formen überhaupt unzugänglich, weshalb denn auch die Regenten immer nur einige Beste, vielleicht auch einmal nur ein König, sein werden[1]). Was alles an Gaben der Natur verlangt wird, ist nicht wenig[2]); aber auch diese Bevorzugten müssen erst durch die Erziehung die Wendung auf das Ewige erhalten. Helfer ist die Mathematik. Sie macht eine Voraussetzung, eine Hypothese, und deduziert, geht abwärts, liefert den Beweis aus den Konsequenzen. Darauf baut sie dann eine neue Hypothese und kommt so auch allmählich aufwärts. Aber wie erreicht sie das Ziel, für das nichts mehr vorausgesetzt wird? Die Dialektik bedient sich derselben Methode. Auch sie lehrt uns die reinen, intelligiblen Formen kennen. Denn wie der Ball, mit dem wir spielen, und der Erdball dieselbe Kugelform haben, die von jeder Materie frei im Denken erfaßt wird und doch das Materielle formend erst zu dem macht, was es ist (ihm diese Qualität verleiht, nicht die Essenz), so sind es auch die Formen des Tapferen, Gerechten, Schönen, Wahren, Guten, die es bewirken, daß ein Einzelnes diese Prädikate erhält. Aber auch hier dringt unser Denken nur zu dem einzelnen Seienden vor, nicht zu dem Sein an sich. Das bleibt ein Geheimnis, und das Erkennen bleibt es auch.

Die Formen, Ideen, die in dem Materiellen wirksam sind, mögen wir praktisch mit den Naturgesetzen gleich setzen. Diese Gesetze lehren uns das Werden, die Wandlungen der Materie kennen; aber zu diesem Werden gehört sein Komplement, das Vergehen; des Werdens, des Lebens Grund lehren die Naturgesetze uns nicht. Die Formen in der Welt des Sittlichen und Geistigen drängen auch auf einen Zusammenschluß, denn

[1]) 493e, 415d.

[2]) 484c, 503c; es werden außer sittlichen Eigenschaften, darunter Wahrheitsliebe, auch rasche Auffassung, Scharfsinn und gutes Gedächtnis verlangt. Solche Schüler konnte Platon nur wenige erwarten. Er denkt auch nur an die, welche den ganzen Gang der Bildung so durchmachen, daß sie Regenten werden können. Die „bürgerlichen Tugenden" werden allen zugänglich sein, 500d, Phaid. 82b.

das Tapfere und Gerechte, das Wahre und Schöne lassen sich zwar gesondert fassen, aber oft genug erscheinen sie uns als dasselbe, geschaut von verschiedener Seite. Zu dem Einen, dem Letzten, dem Urgrunde alles Seins und alles Erkennens, kann selbst das begriffliche Denken nicht dringen, denn es liegt, wie es muß, jenseits des Seins, das es ja selbst erst hervorruft. Sokrates hat also nur ein „Meinen" davon[1]), wir sagen besser, einen Glauben hat er. Er sträubt sich daher auszusprechen, was er glaubt, was denn auch mit der äußersten Verwunderung aufgenommen wird. Eine Analogie aus der sinnlichen Welt soll helfen. Die Sonne ist der Urheber alles Wachsens und Gedeihens auf Erden; sie ist es auch, die das Licht gibt, ohne das wir weder die anderen Dinge noch sie selbst sehen; das Auge aber, das Organ, mit dem wir sehen, ist sonnenhaft, dankt ihr die Sehkraft[2]). Platon hat hier mit einer Wärme, die uns stark religiös anmutet, von der Sonne geredet, von ihrer göttlichen Kraft, die sie zum sinnlichen Urheber alles sinnlichen Werdens und sinnlichen Schauens macht. Man glaubt es gern, daß er von Kindheit auf angehalten war, sie allmorgendlich bei ihrem Aufgange huldigend zu begrüßen (Gesetze 887b). Hat doch auch der alte Goethe bekannt, er wäre bereit, die Sonne anzubeten. Später hat Platon von der Sonne nicht mehr so geredet; die Stellung der Sonne als Planet wird ihm störend geworden sein: redet er hier doch ganz heliozentrisch[3]). Und doch ist die Sonne, mag sie auch alles Leben erwecken, nur „der Sohn", wie es bildlich heißt (506e). Wer ist der Vater? Platon sagt „das Gute[4])" und nennt es „den höchsten Gegenstand unseres Lernens (Erkennens), durch den das Gerechte und so alles

[1]) Daß Sokrates nur eine Meinung vorträgt, sagt er 509c.

[2]) Daß von dem Auge selbst eine aktive Leuchtkraft ausgeht, ist ziemlich allgemein geltende Vorstellung; daß das Auge sonnenhaft ist, sagt schon Pindar, Fr. 107, der die Sonne als „Mutter unserer Augen" bezeichnet.

[3]) In der Stadt seiner Gesetze 945e ist der Haupttempel dem Helios und Apollon geweiht, das Fest an der Sommersonnenwende. Wir schließen, daß er die orphische Gleichung des Apollon mit der Sonne gebilligt hat. Sie erklärt seine besondere Rücksicht auf Apollon, die ihn schließlich zu einem Sohne dieses Gottes gemacht hat.

[4]) Wir sind gewöhnt, die Idee des Guten zu sagen, weil dieser Ausdruck 505a steht. Es kann dadurch leicht etwas zugleich Mystisches und

andere erst nützlich und gedeihlich wird". Wir dürfen also nicht, so nahe es uns liegen mag, sofort an das Sittlich-Gute denken. Es ist vielmehr immer zunächst das, was den Dingen und den Menschen gut tut, aber wenn es selbst dem Gerechten erst die Kraft verleiht, sich so zu betätigen, daß es gut tut, so hilft es auch dem Moralischen erst zu Sieg und Lohn. Verständlich wird alles durch die Analogie der Sonne. Dem sonnenhaften Auge, das sein inneres Licht der Sonne verdankt, also durch sie die Fähigkeit zu sehen besitzt, entspricht die Vernunft in unserer Seele, die aus dem Reiche des Seins stammt und daher die Fähigkeit zu denken und zu erkennen besitzt. Die Sonne verleiht allem Sichtbaren nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch sein Werden, und sie ist doch nicht das Werden. Das Gute verleiht allem als wahrhaftseiend Erkannten (also allen ewigen Formen) das Sein, ist also nicht selbst das Sein, sondern jenseits, auch über das Sein noch erhaben. „Es verleiht dem Objekt, das erkannt wird, die Wahrheit, dem Subjekt, das erkennt, die Fähigkeit zu erkennen: so sollst du sagen, sollst es so ansehen, als erkennten wir es durch die Vernunft als Urheber von Wissen und Wahrheit; aber so schön Wissen und Wahrheit auch ist, erst wenn du das Gute als etwas noch Schöneres ansiehst, hast du die rechte Ansicht. Wie Licht und Sehkraft sonnenähnlich sind, aber nicht mit der Sonne gleichgestellt werden dürfen, so sind Wissen und Wahrheit beide dem Guten ähnlich (haben an seiner Idee teil), aber gleichstellen darf man ihm keines von beiden, sondern muß das Gute an sich noch höher werten. Wissen und Wahrheit verhalten sich zu ihm wie die sonnenhafte Sehkraft zur Sonne." [1])

Scharf aufmerken muß man bei diesen Erklärungen. Platon ist sich bewußt, eine Behauptung aufzustellen, für die er keinen Beweis liefern kann. Was er ausspricht, ist das Unaussprechliche, was er als erkannt anzusehen verlangt, ist das Unerkennbare. Denn es ist „jenseits" selbst von dem Sein, das es erzeugt. Woher sollen wir also ein Wissen von ihm haben? Oder wenn

Körperliches eindringen; auf die „Idee" vom Guten kommt gar nichts Besonderes an: man braucht nur dicht daneben zu lesen, daß „um eine kleine Idee" dasselbe ist wie „um ein Kleines", 507e.

[1]) 508c, die Paraphrase wird zugleich erkennen lassen, wie ich den Text lese und erkläre.

es nur ein Meinen ist, wie sein Sokrates ausdrücklich erklärt, wo hat er es her, und hat er nicht eben alles richtige Meinen mit dem Wandeln eines Blinden verglichen, der den richtigen Weg geht? Darauf erfolgt hier keine Antwort; wir geben sie nach dem Menon: es kann nur eine Gottesgabe sein. Die volle Aufklärung wird bald der Phaidros bringen: wir erfassen das Höchste nur im „göttlichen Wahnsinn", nicht mit dem Verstande, sondern durch inneres Erleben, intuitiv. In der Tat gibt er hier das Höchste seiner Philosophie, wo er ihre Unzulänglichkeit eingesteht. Wissenschaft führt weit, aber sie ist erst am Ziele, wenn sie sich eingesteht, daß die Menschennatur ihr eine Schranke setzt: der Urgrund von Sein und Leben liegt jenseits, nicht bloß jenseits der Sinnlichkeit — über sie führt die Kraft des Denkens ja hinaus — sondern jenseits von allem, was die menschliche Vernunft erreichen kann. Und doch gelangen wir hinüber, ahnend, glaubend, schauend. Und erst dann haben wir Frieden.

Es ist Platons Gottheit, von der er hier einmal ohne mythische Hülle zu reden gewagt hat, dies eine Mal[1]). Daher erhält sie die farblose, neutrale Bezeichnung das Gute. Den Namen Gott meidet er diesmal[2]), weil er nicht als Prädikat verstanden werden würde, sondern als etwas Persönliches, und das trägt etwas Sinnliches hinein, das profanieren würde. Einen Schöpfergott wird er einführen, wenn er von der Schöpfung einen Mythos dichten wird. Hier versucht er von seinem Glauben unverhüllt zu reden, von dem was unaussprechlich ist, weil es eben Glaube

---

[1]) Genau entspricht dem, wie er 500c die Forderung formuliert, die im Theaetet Gottähnlichkeit heißt: „Wir sollen auf das hinschauen, was in ewiger Ordnung und Gesetzmäßigkeit bleibt, wo kein Unrecht tun, kein Unrecht leiden ist, und sollen dem, soweit als möglich, ähnlich werden." Die Gottheit offenbart sich also in dem ewigen „Kosmos", und die Bewegungen unserer Seele sollen mit diesem in Harmonie bleiben. Diese Forderung wird uns der Timaios bringen.

[2]) Im Philebos 22c wird das Gute als die wahre und göttliche Vernunft bezeichnet, in einem Zusammenhange, der an die Ideen des Staates 505b dadurch erinnert, daß auch dort die Gleichsetzung des Guten mit dem Angenehmen oder dem Wissen abgelehnt wird. Es leuchtet ein, daß mit der Bezeichnung als Vernunft die platonische Gottheit nur von einer Seite bezeichnet wird; das wäre, sozusagen, der göttliche Teil der Weltseele, führte also nicht einmal in das „Jenseits" des Seins. Die Weltseele ist später an die Stelle getreten, welche im Staate die Sonne einnimmt.

ist. Es blieb nicht aus, daß die Menschen verhöhnten, was sie nicht verstanden. Wir werden es in seinem großen Briefe hören, wo er erwidert, daß es sich hier um Dinge handelt, die sich freilich nicht sagen lassen und doch Erfahrungen sind, in denen das Höchste beschlossen ist. Wenn ihm dieser Hohn entgegentrat, so erfuhr er das Los, das er dem in Aussicht stellt, der aus dem Sonnenreich zu den Gefesselten in die Höhle zurückkehrt. An dem Namen lag ihm, wie immer, wenig; das Schöne des Symposion ist ja dasselbe, wird nur nicht nach allen Seiten seines Wirkens vorgeführt. Genauer sagt der Philebos 65a, daß das Gute sich nicht in eine Form fassen läßt; es wird also als die Dreieinigkeit schön, ebenmäßig und wahr vorgeführt, doch auch da tritt weder seine allumfassende Wirksamkeit noch seine Jenseitigkeit hervor. Er hat dann noch zuletzt eine Vorlesung über das Gute gehalten, und die Menschen waren sehr neugierig, etwas über das zu erfahren, was sie als sein großes Geheimnis kannten. Aber wir wissen nicht, was er damals gesagt hat, denn er hat es nicht niedergeschrieben. Wie schmerzlich ihm war, daß auch von seinen nächsten Schülern nur ganz wenige sich für seinen Glauben empfänglich zeigten, hat er gestanden. Ob er nicht erschreckt oder erzürnt sein würde, wenn er all das kennen lernte, was Leute, die sich Platoniker nannten, aus seiner Lehre, zumal aus dem „jenseits des Seins“ gemacht haben? Schwerlich, so lange sie die reine Wissenschaft hoch hielten und nur die beseligende Kraft des inneren Erlebnisses als ihre notwendige Ergänzung noch höher, wie es Plotin tut. Der Moment, in dem Platon die Idee des Guten als seinen Gott erfaßte, war für Plotin das Gefühl der Vereinigung mit der Gottheit: die höchste Seligkeit des reinen Anschauens, ein Augenblick, zu dem er sagen konnte, verweile doch, du bist so schön, und was er ihm zu schauen gewährte war unverlierbar. Selbst von solcher Mystik darf bei Platon nur der Rationalist reden; aber daß sich die mystischen Nebel ansetzten, konnte nicht ausbleiben, ist schon bei seinen nächsten Nachfolgern nicht ausgeblieben, bei Poseidonios erst recht nicht. Platons Größe aber liegt darin, daß er die Wissenschaft unbedingt und unnachgiebig bis zu ihren äußersten Grenzen verfolgt, in ihr den einzig wahren Weg, die „Methode“ anerkennt, aber auch ihre Grenzen. Jenseits dieser Grenzen kann nur der Glaube vordringen, der in der individuellen inneren

Erfahrung seine Begründung hat. Von diesem Glauben reden zu können, ist nur berechtigt, wem der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit verliehen ist, und die Rede eines solchen Dichters wird für die meisten die eigene Erfahrung ersetzen müssen, vollends den vielen, die den steilen Weg der Wissenschaft zu wandern nicht befähigt sind. Ihnen wird der Enthusiasmus des Symposion mehr sein als die Dialektik des Staates, das Ewig-Schöne wird sie eher hinanziehen als das Gute oder das Wahre. Und doch gibt auch der Sokrates des Staates nur seine „Meinung", also keinen wirklichen Beweis, und was uns gewinnt, die Analogie der Sonne, ist auch nur ein Bild; das Verhältnis dieses „Sohnes" zu dem Vater, dem Guten an sich, bleibt begrifflich unfaßbar. Wer sich das sonnenhafte Auge der Wissenschaft auch durch den Wolkenschleier der Dichtung nicht trüben lassen mag, wird auch hier nicht voll befriedigt sein, und keiner soll beschönigen, daß Platon im Alter die mythischen Hüllen so dicht gewoben hat, daß seine offenen Worte gar nicht mehr gehört werden. Und doch, erst in dieser letzten Phase hat sein Denken und Glauben die weiteste Verbreitung gefunden. Erst nachdem im Timaios das Gute, zu mythischer Person gemacht, auch als weltbildend und alles Werden und Leben beherrschend eingeführt war, konnte es mittelbar durch viele Kanäle hinübergenommen werden in die großartige weltumspannende Lehre der mittelalterlichen Kirche, die uns so fremd ist und doch lebendig und heilig werden muß durch Dantes Dichtergröße und sein Glaubensfeuer. Hier setze ich den Schluß des Paradiso her. Mögen sie auch alle ihren Inhalt hierhin oder dorthin gewandelt haben, die Quelle alles Lichtes, die Ideen, der Aufstieg in das Jenseits sind auch hier, und sie wären ohne Platon nicht hier; daß die Unzulänglichkeit der Geometrie besonders herangezogen wird, paßt vollends zu Platons Denken, und die Liebe, die hier freilich Gottes Liebe ist, so daß in ihr auch der Gegensatz der Religionen hervortritt[1]), würde ohne den Eros Platons von dem nicht so in den Mittelpunkt gerückt sein, den seine Beatrice geleitet.

[1]) „Das was der Ursprung aller Bewegung ist, bewegt so, wie das, was wir lieben, die Bewegung in uns hervorruft", sagt Aristoteles (Metaphysik 1072b 3). Das ist seine Gottheit, und die erste Bewegung ist der Kreislauf der Himmelssphären. In diesen tiefsten Gedanken ist Aristoteles bei aller Freiheit und Selbständigkeit doch ganz der Schüler Platons.

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t' intendi e da te intelletta
ed intendente te ami ed arridi!
quella circulazion, che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
dagli occhi miei alquanto circumspetta
dentro da sè, del suo colore istesso
mi parve pinta della nostra effige,
perchè il mio viso in lei tutto era messo.
Qual è'l geometra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio e non ritrova
pensando quel principio onde elli indige,
tale era io a quella vista nova.
Veder voleva, come si convenne,
l'imago al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne,
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore, in che sua voglia venne.
All' alta fantasia qui mancò possa.
Ma già volgeva il mio disiro e il velle
si come rota, ch' igualmente è mossa,
l'Amor, che move il sole e l'altre stelle.

Wir haben bisher Platons Staat nur als einen Gedankenbau betrachtet, der auf metaphysisch-psychologischem Grunde ruht, also keine bestimmteren Voraussetzungen macht als den Menschen und eine Gemeinschaft von Menschen, die zusammen leben will und muß, der kein anderes Ziel hat als ihr Wohlergehen, das auf ihrer sittlichen Haltung beruht, zu der sie erzogen, in der sie gehalten werden müssen. Auf dieser Allgemeingültigkeit beruht der ewige Wert des Buches. Aber Platon hat es auch im Hinblick auf sein weiteres und engeres Vaterland, Hellas und Athen, geschrieben und hat praktisch politische Ziele im Auge. Darin liegt für den Biographen der Hauptwert, und auch der Historiker findet Beträchtliches, wenn er zu suchen versteht.

Wir wissen, daß Platon gerade darum den lange gehegten Gedanken, sich persönlich an der Politik zu beteiligen, aufgegeben hatte, weil er zu der Einsicht gekommen war, die er hier in die paradoxe Antithese kleidet, die Könige müßten Philosophen oder

die Philosophen Könige werden, was auf Athen angewandt bedeutete, daß er und seinesgleichen ans Ruder kämen. Als er von der Reise zurückkehrte, glaubte er die Einsicht gewonnen zu haben, die ihn zum Herrschen oder doch Beraten befähigte, suchte sich in seiner Schule Gesinnungsgenossen und Helfer heranzuziehen, und schrieb sowohl den Menexenos wie den Menon nicht ohne die Absicht, die durch den Gorgias gereizte Stimmung der Athener zu versöhnen. Seine Schule war auch bestimmt, die dem Staatsmanne nötige Bildung zu verleihen. Indem er aus einem Gespräche über die Gerechtigkeit eins über den besten Staat machte, legte er ein Programm vor; wie utopisch es den Athenern vorkommen mußte, wird er nicht richtig geschätzt haben. Was er darstellte, war der Staat, wie er sein sollte; aber er gestand, daß die Wirklichkeit starke Abstriche vornehmen würde, und war zu ihnen bereit. Wie bitter er es empfand, vom Dienste des Vaterlandes ausgeschlossen zu sein, verriet er auch, aber auch das Zutrauen zu dem Volke, das in dem Buche den Philosophen als seinen besten Berater schon anerkennen würde.

Wie war seine Phantasie zu einem Staate gelangt, der damals und heute utopisch scheint? Wie beurteilte er die bestehenden Verfassungen der hellenischen Staaten? Darauf wollen wir zunächst die Antwort suchen. Aristoteles[1]) scheidet die beiden Typen Demokratie und Oligarchie mit der feinen epigrammatischen Antithese: die Demokratie ist aus dem Glauben entstanden, daß die Menschen überhaupt gleich seien, weil sie es in einer Beziehung sind; frei sind alle gleichermaßen, da meinen sie überhaupt gleich zu sein. Die Oligarchie beruht auf der Annahme, daß die Ungleichheit in einer Beziehung, im Vermögen, Ungleichheit in allem begründe. Platon hat auf die Oligarchie, die Kapitalistenherrschaft, überhaupt wenig Rücksicht genommen, aber die Freiheit und Gleichheit der athenischen Verfassung, unter der er lebte, und den Fehlschluß der Gleichheit der Ungleichen scharf hervorgehoben. „Es gibt eine doppelte Gleichheit; der Name ist derselbe, aber sie stehen in vielem in Gegensatz. Die eine, Gleichheit wie in Zahl, Maß und Gewicht, läßt sich leicht durchführen; man braucht nur die Ämter durch das Los zu bestimmen. Die wahre und gute Gleichheit findet niemand so

[1]) Politik *E* 1301 b.

leicht heraus. Entscheiden kann da Gott allein; Menschenurteil leistet darin nicht viel, aber was es leistet, bringt allen Heil. Denn dann erhält der Tüchtigere mehr, der Untüchtigere weniger, jeder soviel seinem Wesen entspricht, auch in den politischen Rechten. Das soll die Verfassung im Auge haben, nicht die Herrschaft eines oder weniger Herren oder auch die Gewalt der Masse, sondern überall die Gerechtigkeit. Das ist die eben bezeichnete natürliche Gleichheit, die immer auf Ungleiche angewandt wird.“ So ungefähr läßt er sich in seinen Gesetzen, 757, vernehmen, gerade wo er doch den Vorurteilen der öffentlichen Meinung das Zugeständnis macht, in Fällen, wo es unschädlich geschehen kann, die Erlosung gewisser Beamten zuzulassen. So nachgiebig ist er im Alter geworden; gerade die Ersetzung der Wahl durch das Los war der frühesten und entschiedensten Kritik ausgesetzt gewesen, auch durch Sokrates, und Platon sah in seinem Staate nur zu vieles, was ihm zuwider war. Verwarf er doch die ganze Richtung auf die Seeherrschaft, die durch den Flottendienst der vom Heere und damit dem Anspruch auf aktive Beteiligung an dem politischen Leben ausgeschlossenen niederen Bevölkerung das Vollbürgerrecht gebracht hatte. Die Verfassung von 404 mit ihrer Amnestie hatte seine Sympathie erweckt, gewiß nicht zum mindesten, weil sie die politischen Rechte auf die wehrhafte Bevölkerung beschränkte, die sich selbst die Waffen stellen konnte. Gegen die volle Demokratie[1]) war von den Oligarchen und nicht nur von ihnen hundertmal das Schärfste gesagt, und ihre Flugschriften aus den Zeiten der Revolution mußten ihm geläufig sein. In dieser reichen Publizistik, deren Nachhall wir auch bei den Historikern finden, war eine Fülle politischer Kritik gegeben. Die Unterscheidung der drei Typen der Verfassung, Monarchie, Aristokratie, Demokratie, war schon

[1]) Aristoteles nennt sie die „äußerste“, weil ihn die Beobachtung vieler Verfassungen gelehrt hat, daß der Name Demokratie vieldeutig war, weil Demos eigentlich die Gemeinde der politisch berechtigten Bürger ohne Rücksicht auf die Weite dieses Kreises bezeichnete, während Platon gewöhnt ist, ihn in dem athenischen Sinne seiner Zeit zu fassen. In dem echten Sinne konnte auch sein Herrenstand sehr wohl Demos heißen, wie in Sparta die Vollbürgerschaft, der Spartiatenadel, der allein wählte und in der Volksversammlung stimmte. Ochlokratie, der passendste Name für die Tyrannei der Masse, ist erst von späterer Theorie gebildet.

dem Pindar geläufig[1]); Herodot[2]) hatte sie so einander entgegengestellt, daß alles Licht auf die Majoritätsherrschaft fiel, als welche sich die Demokratie darstellt, wie das der perikleischen Zeit entspricht. Da die Könige selbst in Sparta die politische Führung verloren hatten, kannte man die Monarchie nur als die persische Sultansherrschaft oder die Zwangsherrschaft der hellenischen Tyrannen; man verabscheute sie im Prinzip und hielt es doch für ein „göttergleiches" Los, Tyrann zu sein. Von den Schlagwörtern war wenig zu lernen; sehr viel mehr, auch mehr als Platon gelernt hat, bei denen, die aus den sozialen und wirtschaftlichen Unterschieden des Lebens den verschiedenen Charakter der Verfassungen ableiteten, wie es mit tiefer Einsicht Thukydides tut. Nicht bei diesem, aber sicherlich bei Kritias hat Platon solche Anregungen gefunden; hat dieser doch Thessalien, Athen und Sparta charakterisiert. Die Sophisten, soweit sie nicht ihre Feder bestimmten Parteien liehen, wie es Thrasymachos getan hatte, standen als Ausländer der praktischen Politik fern; aber die radikale Kritik von allem, was „Konvention", Nomos, war, machte die Bahn für willkürliche Gestaltung der Gesellschaft frei, und die Beobachtung fremder Völker in der südrussischen Steppe und der afrikanischen Wüste nicht weniger als in den alten Kulturländern der Semiten und Ägypter, die von den Ioniern weit getrieben war, schien zu beweisen, daß alles möglich wäre. Das fand in den utopischen Spielen der Komödie einen Niederschlag. Zahlreich waren ihre Schilderungen eines Schlaraffenlandes, und schwerlich ist Aristophanes der einzige oder auch nur der erste gewesen, der sich erlaubte, die Athener unter der Herrschaft solcher Umkehrung des Bestehenden vorzuführen, wie er es in dem „Weiberparlament", den Ekklesiazusen, tut, mit Kommunismus und Weibergemeinschaft, die er beide sehr ergötzlich ins Groteske steigert, dabei so flüchtig, daß man sieht,

[1]) Pythien 2, 87.

[2]) In den ganz sophistischen Reden der Perser, die den falschen Smerdis gestürzt haben, 3, 80ff. Diese Reden hat Herodot zwar selbst verfaßt, aber daß die Perser damals eine solche Beratung gehalten hatten, war ihm überliefert, wie die scharfe Ablehnung des Zweifels beweist, 6, 41. der gegen seine Darstellung geäußert war. Wir erschließen eine Vorlage; vermutlich hatte ein Sophist seine politische Spekulation historisch eingekleidet. An Hekataios zu denken ist schon darum verkehrt, weil er gar keine Geschichte geschrieben hat.

es sind alte, ihm und seinem Publikum vertraute Motive. Unverzeihlich, daß viele etwas Platonisches bei ihm suchen konnten[1]). Aber auch radikale Verfassungsvorschläge auf dem Papier waren schon vorgetragen, von denen uns Aristoteles einige Proben gibt. Und die Gründung neuer Städte hatte auch Gelegenheit gegeben, praktische Proben zu machen. Bei der von Thurioi war Protagoras beteiligt gewesen. Die Erinnerung an Pittakos, Demonax, Solon war auch unverloren, denen die Bürgerschaften von Mytilene, Athen, Kyrene diktatorische Gewalt gegeben hatten, die Verfassung von Grund aus umzubauen.

Ich führe alles nur vor, um zu zeigen, was vorhanden war, und den Gedanken, Gesellschaftsordnung und Staat radikal umzuformen, gar nicht wunderbar erscheinen läßt. Denn alles ist für Platon direkt gleichgültig. Um so wichtiger ist ein anderes. Aus dem Kampfe mit Athen war Sparta als Sieger hervorgegangen und hatte die Herrschaft auch über seine Bundesgenossen in feste Hand bekommen. Alle anderen Staaten waren durch Parteikämpfe in schwere Gefahren geraten, von stetiger Politik abgedrängt. Sparta hatte die Disziplin, die sein Heer unüberwindlich machte, auch in der Politik durchgeführt[2]). Das imponierte

[1]) Weiberherrschaft ist Titel von Komödien des Amphis und Alexis; aber wir wissen nichts über diese Stücke, die nach Platons Staat verfaßt sind.

[2]) Durch die Schwankungen in Spartas Politik, die es doch gab, und die unter der Herrschaft von jährlich wechselnden Ephoren unvermeidlich waren, ward der Eindruck des stetigen Regimentes nicht beeinträchtigt, weil der Wille der Regierenden von ihren Organen mit militärischem Gehorsam durchgeführt ward. Insubordination Einzelner, wie des Klearchos in Byzanz, kam wohl vor, aber drang nie durch. Lysandros hatte allerdings versucht, seine Politik trotz der Zentralregierung durchzuführen, aber es war gelungen, ihn matt zu setzen. Die Revolution von unten durch Kinadon war rasch unterdrückt; es ist ein glücklicher Zufall, daß Xenophon uns von ihr Kunde erhalten hat. Ich glaube, daß Agesilaos in Asien sich mit dem Gedanken getragen hat, sein Königtum zu wirklicher Herrschaft zu machen, und daß er mit seinem großen, zu gutem Teile nicht spartanischen Heere in dieser Absicht zurückkehrte. Aber als sein Bruder mit der Flotte bei Knidos erlag, er selbst bei Koroneia schwer verwundet ward, war die Gelegenheit verpaßt; er ließ die Hoffnungen fahren und ward nun zwar ein gehorsamer König, war aber ein innerlich gebrochener Mann. Xenophon stellt es natürlich anders dar, unsere Historiker auch; mir hat sich aber diese früh gewonnene Ansicht nur immer mehr befestigt.

und trieb dazu an, diesen Staat und seine Institutionen zu studieren und als Muster aufzustellen. Ohne Frage hat es mehr Schriften darüber gegeben als uns bekannt sind[1]), und in den politischen Vorträgen und Debatten der Sophisten wird noch viel mehr darüber verhandelt sein. Platon selbst erwähnt die „Leute mit den zerquetschten Ohren", die ausgesprochenen Anhänger des spartanischen Wesens auch in seinen Ausschreitungen, diese allerdings ablehnend. Aber es ist offenbar, daß für ihn in der Konstruktion seines Staates Sparta vorbildlich gewesen ist, wie das denn auch schon von Dikaiarchos, dem politisch am meisten interessierten Schüler des Aristoteles, erkannt ist[2]). Er wird diese Schätzung in den neunziger Jahren gewonnen haben, als Athen die von ihm verurteilte Aktionspolitik unternahm. Das endete in dem Königsfrieden mit einer Steigerung der spartanischen Macht, konnte also die Schätzung dieses Staates nur verstärken.

Es ist nicht die Ordnung der Staatsgewalten Spartas, die vorbildlich ist, Ephoren, Rat und Könige, denn auf die Beamtenschaft, den Organismus der Verwaltung läßt Platon sich in diesem Werke gar nicht ein. Vorbildlich ist die ständische Gliederung des Volkes und die strenge Erziehung und Lebenshaltung, die der Staat von diesen Herren forderte. Das übernimmt Platon und bildet es in seiner Weise um. Er hat die drei Stände, die den drei Seelenteilen entsprechen, nicht scharf gesondert, denn die Philosophen gehen aus dem Kriegerstande hervor, danach auserlesen, ob sie für die metaphysischen Wahrheiten empfänglich sind. Daher wird auch in seiner Begründung des Staates zuerst nur der Herrenstand der Krieger ausgesondert, ist von diesem weithin allein die Rede, und bleibt die Auswahl der Regenten ganz im Dunkel. Sein herrschender Stand ist ein Kriegerstand wie in Sparta; aber er trägt auch allein die Last des Waffendienstes. Das entspricht der allgemeinen Anschauung, nach der der Waffendienst den Anspruch auf politische Rechte in sich schloß; eben daher hatte der Flottendienst dem athenischen Demos erst die

[1]) Das sind wohl meist Parteischriften aus der Zeit vor dem Königsfrieden, als Sparta wirklich eine innere Krisis durchmachte; wir hören ihren Nachhall in der Schrift Xenophons, die nach Leuktra verfaßt ist, und in Platons Gesetzen.

[2]) Er drückt es so aus, daß Platon den Sokrates ebenso wie mit Pythagoras auch mit Lykurgos verbunden hätte, Plutarch *symp. qu.* VIII 719b.

Mitherrschaft, dann die Herrschaft gebracht. Wenn Sparta sich genötigt gesehen hatte, seine politisch rechtlose Bevölkerung, die Periöken, in das Heer einzustellen und sogar die ganz rechtlosen Knechte, die Heloten, heranzuziehen, so gilt das für den platonischen Staat durchaus nicht. Dieser besteht nur aus freien Bürgern, die sich als Brüder ansehen sollen; Sklaverei von Hellenen, nicht nur von Staatsgenossen, verwirft er durchaus[1]), und auch die Stellung der Periöken Spartas erschien ihm als eine unwürdige Knechtung[2]).

Ebenso wichtig war ihm die spartanische Erziehung, die den Knaben in zartem Alter aus dem Elternhause nahm und zeitlebens unter militärischem Drill hielt. Daraus waren die Männer hervorgegangen, die Platon gern mit einem spartanischen Worte „göttlich" nennt; sie hatten durch den unbedingten Gehorsam das Befehlen gelernt, und oft genug war ein solcher Mann befähigt gewesen, die demokratische Zuchtlosigkeit einer ganzen Stadt durch die imponierende Gewalt seiner Person zu beherrschen; der eine Gylippos hatte Syrakus gerettet. Aus diesem Holze sollten seine Krieger, seine Regenten geschnitzt sein. Aber auch die Schäden der einseitig militärischen Zucht verkannte er nicht. Er hat die Kritik Spartas später in den Gesetzen offen ausgesprochen, allerdings nach Leuktra, aber diese Niederlage hatte seine allgemeine Schätzung nicht geändert. Hier führt er wiederholt aus, daß sich gymnastische und musische, geistige, Bildung ergänzen müssen. Das geschieht schon in der Schule der Knabenjahre und findet später seine Ergänzung, schließlich in einem Unterrichte der Männer, aus dem erst die Regenten hervorgehen. Bei ihnen denkt er nicht an die militärischen Führer, erörtert auch nicht die Kompetenzen der einzelnen Beamten, sondern sieht ganz allgemein in den Philosophen-Regenten die „Retter", wie er sie mit einem Namen von fast heiligem Klange nennt, die

[1]) Die Heloten, sicherlich auch mindestens ein großer Teil der Periöken, stammten zwar aus einer ursprünglich stammfremden Bevölkerung, die Spartiaten waren ja eingewanderte Dorer. Aber der Rassenunterschied war längst ausgeglichen, selbst in Messenien, soweit wir es übersehen.

[2]) 547c wird das Herabdrücken des freien Nährstandes zu Periöken und Knechten, die mit der Verteilung des Landes unter die Herren eintritt, als der erste Abfall von dem besten zu dem timokratischen Staate bezeichnet. Da liegt die Beziehung auf Sparta auf der Hand.

darüber wachen, daß der Geist des Staates derselbe bleibt; damit wird zugleich seine Freiheit und seine Gesundheit erhalten. Die Philosophen, die das wahre Wesen der Dinge durchschauen, sind allein zu dieser eigentlichen Aufgabe der Staatslenkung befähigt; sie müssen herrschen, und die Erziehung muß daher auf dieses Ziel gerichtet sein, die Befähigung zur Erkenntnis der ewigen Wahrheit zu verleihen.

Um aus dem Herrscherstande mit der Sorge für den Lebensunterhalt zugleich den Eigennutz und die Folgen zu verbannen, die der Unterschied von arm und reich mit sich bringt, hat Platon gewagt, für diesen Stand das Privateigentum an Grund und Boden aufzuheben. Kapitalbesitz schien mit der Ausschließung von Gold und Silber beseitigt. Da Sparta keine Münzen schlug, konnte das letztere als spartanisch angesehen werden[1]). In der Ausstattung mit einem Landlose, wie es dort bestand, sah er einen Abfall von dem Richtigen, auch wohl eine Veränderung innerhalb der spartanischen Geschichte[2]), weil die Gleichheit des Besitzes tatsächlich nicht bestand. Zuletzt trieb ihn die Konsequenz auch zur Aufhebung der Ehe, um den Mann durch nichts von dem Dienste abzuziehen, den er zeitlebens sich selbst und zugleich dem Ganzen leisten sollte. Das hatte mit Sparta so wenig zu tun, daß er sogar das Turnen der Jungfrauen, das dort galt, zu erwähnen vergaß, was er in den Gesetzen 806a nach-

[1]) Daß zu seiner Zeit nicht nur ein starker Unterschied des Landbesitzes in Sparta bestand, sondern der Krieg auch den Einzelnen große Reichtümer an Kapital, Gold und Silber, eingetragen hatte, konnte ihm unmöglich entgehen; er spricht auch davon, daß sich in der Timokratie Einzelne verborgene Schätze anlegen, 548a. Den Reichtum, der in Sparta zusammenströmte, hebt der Dialog Alkibiades 122e hervor; bei der Unwissenheit des Verfassers ist allerdings zweifelhaft, ob er aus wirklicher Kenntnis oder ins Blaue redet.

[2]) Einen Herrenstand über stammfremden, in allem tieferstehenden Untertanen hat er damals vielleicht noch gar nicht gekannt, jedenfalls nicht berücksichtigt. Später haben ihn Schüler über das pontische Herakleia unterrichtet, in dem solche Verhältnisse noch herrschten. Ursprünglich hatten die hellenischen Kolonien solche Untertanen überall gehabt, und in der einen oder anderen Form bestanden sie noch vielfach fort, in Hellas nur ganz vereinzelt, wie bei den Kylikranen von Trachis. Die Penesten Thessaliens waren wie die Achäer Spartas trotz höherer Kultur von dem erobernden Adel in die Hörigkeit hinabgedrückt, aber ein Unterschied in der Sprache, also auch im Rassegefühl, bestand nicht mehr.

holt. Man erkennt auch, daß das anstößige Verbot der Einzelehe erst zuletzt eingedrungen ist, denn in seiner Darstellung der verschiedenen Verfassungen kommt die Ehefrau schon bei dem Übergange von dem besten Staate zur Timokratie vor, 549d.

Durch die Verwerfung von Eigentum und Ehe hat der Staat, den er einmal den „Schönheitsstaat" nennt, seinen utopischen Charakter erhalten; daher hat er dies später, wenn auch mit Widerstreben, in den „Gesetzen" aufgegeben. Auch die Herrschaft der Philosophen macht eigentlich die Vergleichung mit allen realen Staaten unmöglich. Dennoch wird an ihnen eine Kritik geübt, in der Form, daß dargestellt wird, wie sich der Abfall von dem besten Staate zu ihnen vollzieht. Das macht ganz den Eindruck, als sollte es einen geschichtlichen Verlauf wiedergeben, und mindestens der Übergang von der Oligarchie zur Demokratie und das Aufkommen der Tyrannis in dieser wird zwar typisch, aber mit deutlicher Beziehung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse dargestellt, so daß hier in der Tat ein Vorbild für die Bücher der aristotelischen Politik gegeben ist, welche die Verfassungsänderungen mit reichen geschichtlichen Belegen behandeln. Platon hat es sich wohl wirklich nicht ganz klar gemacht, inwieweit der Gang der psychologischen Entwicklung, den er in höchst eindrucksvollen typischen Bildern vorführt, dem historischen Verlaufe entsprach, und für dessen erste Stationen versagte auch alle Überlieferung. Später hat er in der Dichtung seines Kritias in der Tat seinen besten Staat in der fernen Vergangenheit existieren lassen; möglich, daß er sich zuweilen die Weltentwicklung so vorstellte, ähnlich dem von Hesiodos vertretenen Volksglauben an ein verlorenes paradiesisches Leben. Er schafft sich damit eine rationell unlösbare Schwierigkeit: wie konnte der gerechte Staat, wenn er einmal bestand, sich zum Schlechten neigen, wo doch die „Retter", die über Wissen und Macht verfügen, für die Erhaltung sorgen, und an Gefahr von außen überhaupt nicht gedacht wird? Darüber hat sich Platon nur mit dunklen Worten und einer kaum verständlichen Zahlenspielerei hinweggeholfen, dem ersten Beispiel dieser unerfreulichen Trugwissenschaft (546). Die Stelle klingt doppelt fremdartig in ihrer Umgebung, die gerade mit sehr hellen Augen geschaute Bilder aus dem Leben bringt, so daß der Verdacht entsteht, es wäre zuletzt, wie es eben ging, gewaltsam eine Lücke mehr verhüllt

als ausgefüllt. Läßt man den Ablauf der Verfassungen von der besten zur Tyrannis als etwas organisch Notwendiges und durch die Erfahrung Bestätigtes gelten, so vermißt man einen Abschluß, denn bei der Tyrannis kann es doch nicht bleiben. Das hat später zu der Annahme eines Kreislaufes der Verfassungen geführt, wie ihn Polybios schildert, was doch wieder mit dem gesicherten Bestande des gerechten Staates streitet.

Das Herabsinken bis zur Tyrannis wird sehr ausführlich behandelt. Wertvoll ist darin die tiefe Erkenntnis, daß die Veränderungen der Verfassungen durch die Wandlung der Volksseele bedingt werden, wie wir sagen; Platon drückt es so aus, daß der demokratische oder tyrannische Mensch neben der entsprechenden Verfassung vorgeführt wird, wobei nicht verkannt wird, daß auf den Wandel der Volksseele die Verschiebungen der Erwerbs- und Besitzverhältnisse starken Einfluß haben. Beispiele aus der Geschichte werden direkt nicht gebracht; in der Hinsicht werden die Gesetze Ergänzung liefern. Das wird hier reichlich durch die Fülle psychologischer Beobachtungen aufgewogen, die zum Teil mit überlegenem Humor vorgetragen werden. Da hören wir (549d) von der ehrgeizigen Frau eines vornehmen Mannes, der sich von allen Ehrenstellen fern hält und auch keine Geldgeschäfte macht, behaglich in der Stille leben will und sich lieber hier und da übervorteilen läßt, als zu streiten und zu prozessieren. Das nimmt ihm die Frau sehr übel, fühlt sich zurückgesetzt, weil auf sie kein Glanz fällt, und liegt nun dem Sohne in den Ohren, er müsse ein anderer Kerl werden. Das Gesinde stößt in dasselbe Horn, und der Erfolg ist, daß der Sohn den Weg des Ehrgeizes geht, wenn ihn auch die Mahnungen des verständigen Vaters vor zu argen Ausschreitungen bewahren. Es ist das einzige weibliche Bild, das Platon gezeichnet hat, um so eher wird man glauben, daß es auf Erfahrung beruht, und da Adeimantos kurz vorher meint, der Ehrgeizige möchte wohl so einer wie sein Bruder Glaukon sein, kommt man auf den Verdacht, auch die Mutter stamme aus derselben Familie, sei Periktione, die nach dem Tode des Ariston, der ganz im Schatten lebte, den Politiker Pyrilampes geheiratet hat[1]).

[1]) Unbegreiflich aber wahr: in der Mutter des Ehrgeizigen ist Frau Xanthippe gefunden worden; die hatte wirklich anderes an ihrem Mann auszusetzen, ebensowohl wenn wir sie nach der Legende beurteilen, wie wenn wir uns nur an Platon halten.

Die Oligarchie ist für Platon eigentlich der Staat der Kapitalisten, denen die verarmte Menge rechtlos und hilflos gegenübersteht, und er geißelt es besonders, daß ein solcher Reichtum für Bildung und Schönheit nichts übrig hat. Ohne Zweifel hat er bestimmte Verhältnisse im Auge. Leicht denkt man an Korinth, das in der Tat für das geistige und künstlerische Leben des Volkes ausfällt. Eine Oligarchie der Grundbesitzer kennt er nicht; sie war früher weit verbreitet gewesen, hat aber damals selbst in Böotien nicht mehr bestanden. Thessalien fällt kaum[1]) in seinen Gesichtskreis.

Die Demokratie erhält begreiflicherweise die schärfste Beleuchtung von den verschiedensten Seiten. Sie hat ihren großen Reiz, gewiß, wie ein prächtiges buntes Gewand, das Frauen und Kinder anstaunen. Es stecken auch eigentlich alle Verfassungen in ihr, weil in ihr jeder ganz nach seinem Gelüste leben kann, auch der oligarchische und tyrannische Mensch. „Man braucht nicht Beamter zu werden, wenn man nicht will, braucht auch nicht zu gehorchen. Aber wenn man Lust hat, kann man Geschworener und Beamter werden, mag es auch ein Gesetz verbieten. Ja, das ist eine höchst wunderbare, höchst angenehme Verfassung. Ist nicht die Gutmütigkeit wirklich etwas Feines, die mancher Verurteilte beweist. Da ist er zum Tode oder zur Verbannung verurteilt, aber er nimmt es gar nicht übel, sondern bleibt ruhig im Lande und geht auf der Straße spazieren; keiner nimmt Anstoß daran, keiner sieht es, als wäre er ein Geist, der umginge“ (558). Es gibt allerdings Schattenseiten; auf Respekt kann keiner rechnen. Halbbürger und Sklaven erlauben sich die größte Frechheit[2]), und auf der Landstraße weichen nicht einmal die Esel aus; Glaukon bestätigt gerade dies aus eigener Erfahrung. Die Wertung der sittlichen Begriffe verschiebt sich, Bescheidenheit gilt für schlapp, Sparsamkeit für unanständig, Lüderlichkeit für vornehm, Unverschämtheit für herzhaft[3]). Dabei verkennt Platon die Elastizität

[1]) Was der Menon darüber bringt, war allbekannt, ebenso die Hörigkeit der Penesten, Ges. 776d. Etwas Besonderes ist die Gänsezucht im Großen, Politikos 264c, über die wir weiter nichts wissen.

[2]) Dieser Vorwurf ward schon in der perikleischen Zeit von den Athenern alten Schlages erhoben, Ps. Xenophon Pol. Ath. 1, 10.

[3]) Platon berührt sich hier mit Thukydides III 83 aber nur so weit,

der Athener keineswegs; sie verkommen nicht in einem Lotterleben, sondern behalten die Kraft, bald zu zechen und zu faulenzen, bald Entbehrungen auf sich zu nehmen und wie die Philosophen zu arbeiten. Wie zu erwarten, fallen die schärfsten Streiche auf die Sykophanten und Demagogen. Auch hier wird zugegeben, daß sie das souveräne Volk bei guter Laune erhalten müssen, um sich zu behaupten. Da muß für dieses, die Menge, welche von ihrer Hände Arbeit lebt oder auch nichts Rechtes tun will, etwas abfallen, schon damit sie in der Volksversammlung ihre Hoheitsrechte ausüben kann und mag. Da gibt es kein anderes Mittel, als den Reichen das Ihre zu nehmen.

Es sind die Erfahrungen der neunziger Jahre, die Platon hier verwertet, denn damals wurden trotz der Leere der öffentlichen Kassen die Diäten für die Volksversammlung eingeführt und das nötige Geld durch die schamlosen Prozesse erpreßt, für die Lysias schrieb. Platon aber, dem die Amnestie Hoffnungen erweckt hatte, überzeugte sich von der Unmöglichkeit, diesem Staate zu dienen. Wenn er dann ausführt, daß die Besitzenden sich nicht anders wehren können, als indem sie selbst in den politischen Kampf eintreten, nun mit oligarchischen Tendenzen, also der Absicht, die Verfassung zu stürzen, so haben das Kritias und Charmides getan, und auf Kritias trifft auch das schöne Bild zu: wie zum Werwolf wird, wer bei dem Opfer des arkadischen Zeus Menschenfleisch gegessen hat, so wird der Demagoge zum Tyrannen, wenn er erst Bürgerblut vergossen hat.

So gelangen wir zur Schilderung der Tyrannis und des tyrannischen Menschen. Da konnte die Beobachtung des wirklichen Lebens kaum etwas liefern, denn die Modernen haben sich allzusehr von ihrem Wunsche leiten lassen, wenn sie überall Dionysios I. finden, vornehmlich weil Tomaios, auf den unsere Berichte meist zurückgehen, sein Schauergemälde mit den üblichen Farben ausgestattet hat, die der Gewaltherr schon im 5. Jahrhundert trug, Periandros von Korinth z. B., den der Staat 336 a als Tyrannen namhaft macht. In der Tat fehlt bei

als beide den Wandel der Begriffe als Zeichen der Zeit hervorheben; aber Thukydides sieht darin den Erfolg des Bürgerkrieges, Platon schiebt es der Demokratie in die Schuhe. An Benutzung des Thukydides ist nicht zu denken. Die Synonymik des Prodikos, die beide kennen, führte auf solche Beobachtungen.

Platon selbst der Incest mit der Mutter nicht, wenigstens im Traume (571d; daß er zur Tat werden kann, 575a); natürlich erscheint auch die Beseitigung der Besten und das Vergreifen an dem Besitze und der Person der Untertanen. Anderes kennt man von Peisistratos her, die Demagogie, Verbannung und Heimkehr mit fremder Hilfe, Auswanderung der Besitzenden (Miltiades), Bildung einer Leibwache, Steuerdruck. Dagegen die Beraubung der Heiligtümer, das ängstliche abgeschlossene Leben in einer Festung, der erzwungene Verzicht auf Reisen[1]), auch die mutwillige Anzettelung fortwährender Kriege, das alles paßt auf Peisistratos durchaus nicht, wohl aber auf Dionysios I. Aber mochte Platon minder aus seiner kurzen Berührung mit dem Herrn von Syrakus als aus dem allgemeinen Gerede auch einen oder den anderen Zug entnehmen, davon darf doch keine Rede sein, daß dieser oder irgendeine historische Person sein Tyrann sein sollte; gerade die Befriedigung persönlicher Lüste trifft ja auf Dionysios in keiner Weise zu, und der Mann, zu dem Dion in den allernächsten, nicht nur verwandtschaftlichen Beziehungen stand, durfte sich gar nicht in diesem Schauerbilde erkennen können. Platon hat im siebenten und achten Briefe gesagt, wie er ihn beurteilte. Wie sich in der Demokratie die tyrannische Seele entwickelt, die darum gar nicht zur Herrschaft im Staate zu gelangen braucht, das hat vollends nur Athen als Untergrund.

[1]) Eben dies wird von Xenophon, Hieron 1, 11 an erster Stelle unter den Genüssen aufgeführt, die der Tyrann entbehren muß. Wenn es nicht längst zum Gemeinplatz geworden war, so kann es nur Xenophon entlehnt haben, denn seine übrigens gedankenleere Schrift kann er unmöglich auf Dionysios I. berechnet haben; der konnte sich nicht wohl bekehren, es war von ihm auch keine Erkenntlichkeit für einen solchen guten Rat zu erwarten. Nur ein Tyrannensohn konnte es vertragen, daß ihm die gewöhnliche Tyrannis so verleidet ward, wie es hier geschieht, und daher die Mahnungen zu einem anderen Leben begrüßen und befolgen. Offenbar hat Xenophon sich durch diese Schrift einen Platz in Syrakus zu verschaffen gesucht, wie ihn sein Freund Aischines bei Dionysios II. gefunden hatte. Wenn Platon 577b den Sokrates sagen läßt „wir wollen so tun, als kennten wir den Tyrannen aus Erfahrung", so sollte man darin nicht hören „ich Platon habe Dionysios kennen gelernt". Was er zu einem Urteil verlangt, hat er selbst hier gesagt, er müßte ihn im internsten häuslichen Verkehre und zugleich auch in kritischen Lagen des öffentlichen Lebens gesehen haben. Zu beidem kann er am Hofe des Dionysios I. keine Gelegenheit gehabt haben.

Bei dem Tyrannen mußte Platon lange verweilen, weil er zugleich der vollkommen Ungerechte ist, also das Widerspiel des vollkommen Gerechten, und doch nach der Meinung der meisten der Besitzer des göttergleichen Glückes, so daß er uns zu der Streitfrage zurückführt, die von den Aristonsöhnen aufgeworfen war. Jetzt, wo wir gelernt haben, was die Seele ist, und daß auf ihrer Gesundheit das wahre Glück beruht, ist die Forderung erfüllt, daß die Gerechtigkeit an sich, ohne Rücksicht auf alles Äußerliche, abgeschätzt werden kann, und es bedarf nicht mehr vieler Worte. Auch die Zweifler haben sich schon selbst gesagt, daß die Gesellschaft und der einzelne Mensch in der Gesellschaft nur durch die Gerechtigkeit das wahre Glück erreichen kann. Nur dabei wird länger, als uns lieb ist, verweilt, zahlenmäßig abzuschätzen, um wieviel der vollendet Ungerechte unglücklicher ist als der vollendet Gerechte.

Dann bleibt immer noch die dringende Frage, ob und wie der richtige Staat entstehen kann. Darüber aber erfahren wir wenig, und die Hauptsache ist, daß es für seine Richtigkeit nichts ausmacht, ob er auf Erden entsteht und entstehen kann. Diese Erklärung läßt erkennen, daß Platon doch auch darauf gefaßt war, praktisch kein Gehör zu finden. Eins ist sicher, einführen wie eine andere Verfassung läßt sich diese nicht; es muß irgendwie reiner Tisch gemacht werden, damit die ganz neue Gesellschaftsordnung von Anfang an durchgeführt werden kann. Zuerst, als die Philosophen noch gar nicht als die wahren Regenten eingeführt sind, sieht es einmal so aus, als sollten sich nur die Wächter gesammelt haben, um dann in ein Land zu ziehen und sich mit ihren Kasernen anzusiedeln; dann wäre der Staat da (415d); aber das ist ganz obenhin gesagt, denn es setzt den Besitz des Landes und sogar den Glauben aller Bewohner an ihre Verwandtschaft und auch an die Berechtigung der ständischen Gliederung voraus, und dann sind die Wächter ja ohne die neue Erziehung gar nicht, was sie sein sollen. Nicht viel ernsthafter ist es zu nehmen, daß eines Tages alle Kinder, die älter als zehn Jahre sind, aufs Land geschickt, also in den niederen Stand versetzt werden sollen, die jüngeren aber durch die vorgeschriebene Erziehung für den Herrenstand herangebildet werden (541a). Da fragt man nicht nur, ob sich das die Verstoßenen gefallen lassen, sondern dringender noch, wer denn die

Vertreibung und Erziehung besorgen soll. Auch dies ist nur ein hingeworfener Einfall. Praktische Bedeutung hat für Platon nur die Alternative, die Philosophen müssen Könige werden oder die Könige Philosophen, d. h. die Einsicht muß das Heft in die Hand bekommen, so oder so. Eine Machtfülle, wie sie hier erfordert ist, besitzt nur ein Monarch, und unter hellenischen Verhältnissen wird das nur ein Gewaltherrscher sein. Ist bei dem die Bekehrung zur Philosophie allzuwenig wahrscheinlich, so ist sie bei einem Tyrannensohne wenigstens nicht unmöglich; aber gering ist die Hoffnung auch da, und nichts ist verkehrter als darin womöglich die treibende Kraft für Platons Spekulationen zu sehen, daß er an Dion oder Dionysios II. gedacht hätte. Dieser war noch ein unreifer Jüngling und ward von dem eisernen Willen des Vaters in einer leeren und untätigen Prinzenexistenz gehalten. Dion hatte keinen Anspruch auf die Krone und war zu sehr Platoniker, um sie durch Verbrechen erreichen zu wollen; übrigens ließ sich durchaus nicht auf einen nahen Thronwechsel in Syrakus rechnen. Den Glauben, daß die Nähe des Thrones nicht notwendig jeden Prinzen verderbe, wird allerdings Dion bekräftigt haben, und der Wunsch, daß er in die Lage käme frei zu wirken, wie er dazu berufen war, mag in beiden Freunden vorhanden gewesen sein; aber von da bis zu einer Reform an Haupt und Gliedern war der Weg allzuweit.

So wird denn auch nur die andere Möglichkeit ernsthaft beleuchtet, daß die Philosophen, die als vorhanden betrachtet werden, zur Herrschaft gelangen. Dann wird auch in Aussicht gestellt, daß sie zwar auch erst einmal mit allem Bestehenden aufräumen, aber den Neubau so errichten werden, daß sie, die Augen immer auf das himmlische Vorbild gewandt, doch auch mit der menschlichen Natur rechnen (501b). Die rechten Ärzte für die kranke Gesellschaft sind da; das Verderbliche ist, daß sie mit Gewalt verhindert werden, ihren segensreichen Beruf auszuüben, ja daß man sie als unpraktische Träumer verachtet. Hören wir das berühmte Gleichnis, in dem Platon diesen Zustand ausmalt (488).

„Stelle dir vor, daß es auf einem Schiffe folgendermaßen zugeht. Der Schiffsherr ist ein großer starker Mann, an Leibeskraft allen anderen überlegen, aber schwerhörig und kurzsichtig, und sein Verständnis für Nautik entspricht dem. Die Matrosen zanken sich darum, wer das Steuer führen soll; jeder meint, er müßte

es sein, hat es aber nicht gelernt, kann keinen Lehrer und keine Lehrzeit angeben; sie meinen aber auch, das wäre gar nicht lehrbar, und wollen jeden in Stücke hauen, der es behauptet. Dem Schiffsherrn liegen sie alle immerzu mit ihrem Verlangen in den Ohren, setzen alles daran, daß er ihnen das Steuer anvertraut, und wenn er ihnen einmal nicht nachgibt, sondern einen anderen vorzieht, schlagen sie den tot oder werfen ihn über Bord. Den richtigen Steuermann haben sie durch einen Schlaftrunk oder durch Wein betäubt, schalten nun mit dem Schiffe und allem was darinnen ist nach Belieben, essen und trinken nach Herzenslust, und die Fahrt geht, wie man's sich unter solcher Führung denken kann. Außerdem preisen sie den als erfahren in Seemanns- und Steuermannskunst und aller Nautik, der sie geschickt zu unterstützen weiß, bei dem Schiffsherrn mit List und Gewalt ihre Führerschaft durchzusetzen; wer das nicht versteht, den schelten sie unfähig. Was aber ein wirklicher Steuermann ist, das ahnen sie nicht, nicht einmal, daß er sich um das Jahr und seine Zeiten, den Himmel und seine Sterne, um die Winde und alles, was zu seinem Handwerk gehört, kümmern muß, wenn er das Schiff wirklich in seiner Gewalt haben soll, daß er aber unmöglich noch außer seiner eigentlichen Kunst theoretisch oder praktisch lernen kann, wie er durchsetzt, das Steuer in die Hand zu bekommen, mag man ihn wollen oder nicht. Wo es auf einem Schiffe also zugeht, glaubst du da nicht, daß die Bemannung den rechten Steuermann einen richtigen Wolkengucker, einen Schwätzer und Nichtsnutz nennen wird?"

Der Sokrates des Staates kommt dazu, dies Bild zu entwerfen, als seiner Forderung, den Philosophen die Herrschaft anzuvertrauen, entgegengehalten wird, entweder wendeten sich ihre Jünger von der Philosophie ab, träten in das öffentliche Leben, aber entfalteten dort eine verbrecherische Tätigkeit zum schwersten Schaden des Ganzen, oder sie blieben bei der Wissenschaft, würden aber für das praktische Leben unbrauchbar. Beide Einwände werden anerkannt. Mit ergreifender Wahrheit wird geschildert, wie eine für das Höchste geschaffene Natur in der Demokratie, wie sie jetzt ist, verdorben wird, und wie ihre Überlegenheit, alle ihre Vorzüge, selbst ihre Empfänglichkeit für die Wissenschaft und die Wahrheit, nun sich im Bösen bewähren, auch da der Begabung entsprechend, großartig. Hier

hat Alkibiades Modell gestanden; wir haben es im Symposion (S. 379) gesehen. Ebenso ergreifend ist, was Sokrates von den Philosophen sagt (496bff.).

„Nur ganz wenige beharren dabei, sich der Philosophie so zu widmen, wie sich gebührt, etwa eine edle Natur, die nach richtiger Erziehung dadurch, daß sie aus der Heimat vertrieben wird, den verderblichen Einflüssen (d. h. der Beteiligung an einem verderbten Staate) entzogen, bei ihrer Art beharren konnte (das geht auf Xenophanes und Pythagoras). Oder es wird ein großes Talent in einem Kleinstaat geboren, den es seiner Mitarbeit nicht wert hält (Herakleitos, Anaxagoras). Einzeln geht wohl auch einer von einem anderen Berufe, den er mit Recht niedriger schätzt, zur Philosophie über (Theaitetos der Mathematiker, vielleicht auch Empedokles der Arzt). Was mich zurückgehalten hat, verdient kaum Erwähnung, denn eine solche abmahnende innere Stimme wie mir ist kaum je einem anderen zuteil geworden. Wer zu diesen wenigen gehört, die der Philosophie treu bleiben, der hat die Süßigkeit und das Glück der Wissenschaft gekostet, aber ebenso die Tollheit der Menge hinlänglich beobachtet. Von der tut niemand auch nur das geringste Vernünftige für den Staat; da würde er keinen Anhang finden, der ihm bei dem Eintreten für das Rechte Beistand leisten könnte, damit er sich behauptete. Wie ein Mensch unter wilden Tieren würde er dastehen, wenn er das Unrecht nicht mitmachen wollte, und, außerstande als Einzelner die Bestien zu bestehen, zugrunde gehen, ehe er für Vaterland und Freunde etwas erreichte, sich selbst und den anderen zu keinem Nutzen. Wer all das begriffen hat, der hält sich still bei seiner Sache, tritt wie bei einem Wirbelsturm aus Staub und Wind in einem stillen Winkel unter, sieht die anderen sich mit Missetaten besudeln und ist zufrieden, wenn er sich selbst sein irdisches Leben lang von Ungerechtigkeit und gottlosen Werken rein erhält, um heiteren Gemütes und froher Hoffnung in Frieden abscheiden zu können."

Der Unterredner sagt darauf „damit hat er wahrlich nichts Geringes erreicht". Aber Sokrates klagt „auch nichts wirklich Großes. Er müßte den Staat haben, für den er paßt, dann würde er selbst erst recht auswachsen und zugleich mit sich auch der Gesellschaft Heil bringen".

Wer kann hier die Klage um das eigene Los überhören,

die sich Platons Brust entringt? Es spricht auch der Mann der Wissenschaft, der es in seiner Schule eingesehen hat, daß selbst für die Pflege der Wissenschaft äußere Mittel nötig sind, über die nur der Staat verfügt. Hier zuerst ist dieser Gedanke erfaßt; es wird geradezu ein Institut oder eine Professur, wie man es nennen mag, für Stereometrie gefordert (528c). Doch das, so groß es ist, ist Nebensache. Wie köstlich ist, daß wir von ihm selbst hören, daß den Neffen des Kritias die Stellung als Schriftsteller, als Gelehrter, als Schulhaupt nicht befriedigt, daß es ihn zu dem Berufe zieht, für den er als Jüngling bestimmt war, daß er mit bitterem Schmerze die Mißwirtschaft in seinem Vaterlande sieht, daß er sich mit dieser Gesellschaft von Demagogen und Sykophanten nicht gemein machen kann, und daß er sich doch zutraut, in seiner Philosophie die Kunst des rechten Steuermannes zu besitzen.

Mußte er sich nicht darüber klar sein, daß er nie und nimmer das Steuer in die Hand bekommen würde? Wir sollten es denken. Aber er läßt seinen Sokrates kurz darauf in ganz überraschender Weise eine Lanze zugunsten der Menge brechen. Sie hätten ja noch niemals einen wirklichen Philosophen recht zu sehen bekommen, hätten noch nie die Lehren der echten Wahrheit gehört. Wenn sie ihn nur recht kennen lernten, würden sie schon nicht so bösartig sein; daran wären nur die Verführer mit ihren falschen Lehren und ihrem Eigennutze schuld. Was liegt hierin anderes als ein Schimmer von Hoffnung, mit diesem seinem Werke, dem Bilde des wahren Staates, bei seinem Volke Eindruck zu machen, Einfluß zu gewinnen? Gewiß, da hat auch in Platon das Herz den Kopf benommen. Er ahnt es selbst; er läßt den Unterredner seine Zustimmung so verklausulieren, daß der Unglaube durchschimmert, und er hat auch den Einwand nicht entkräftet, daß die wahren Philosophen für das praktische Leben unbrauchbar sind. Aber er wagte doch so weit zu gehen, sich selbst gewissermaßen anzubieten. Es war eine Selbsttäuschung, nicht nur, weil die Demokratie das Angebot mißachtete; es werden wohl auch manche schnöde Worte der höhnischen Ablehnung gefallen sein; und dann war das Buch doch so schwer, daß man nicht glauben wird, der Staatsmann Kallistratos, der Feldherr Iphikrates, der Rhetor Isokrates hätten es durchgelesen, wieviel weniger der souveräne Demos, der schwerhörige, kurzsichtige Schiffsherr. Schwerer

war die Selbsttäuschung, daß er sich immer noch zur praktischen Politik berufen glaubte, der Kunst, unter den gegebenen Bedingungen das mögliche Beste zu erkennen, dann aber auch durchzusetzen. Diesen Glauben konnte dem Philosophen nur die bittere praktische Erfahrung nehmen. Er hat sie bald darauf gemacht, und sie hat seinen Lebensabend verdüstert.

Man kann nicht sagen, daß der Staat das Werk Platons wäre, das die stärkste Wirkung ausgeübt hätte. Phaidon und Timaios haben das mehr getan; aber seit der letztere in den Schatten getreten ist, rückt der Staat immer höher, und am Phaidon ist es wie beim Symposion die Gewalt der niemals veraltenden Poesie, die ihm den Vorrang sichert. Wer Platons Person und das Ganze seines Strebens und Wollens im Auge hat, für den steht der Staat obenan, denn hier spricht er am deutlichsten aus, was sein Ziel in seiner Zeit und in der Ewigkeit war. Der Wert liegt freilich nicht in dem, was er als seinen Schönheitsstaat vor allem uns nahebringen will; aber die Gedanken, für die er eine ebenso undurchführbare wie anfechtbare Verwirklichung empfiehlt, enthalten ebenso neue wie große Wahrheiten, und ihnen im Leben zum Leben zu verhelfen, ist die Aufgabe der Menschheit. Die Aufgabe der menschlichen Gesellschaft, die sich im Staate organisiert, ist eine sittliche, und sie hat die Freiheit aller zur Voraussetzung, das Wohl aller zum Ziele, ihr Glück; aber glücklich sein heißt gut sein. Ungleich sind die Menschen und werden es bleiben, weil sie es sind; aber gut und glücklich sollen sie alle werden, und die Gemeinschaft, in der sie sich zusammenschließen, soll ihnen allen dazu verhelfen. Jeder aber, der als der Bessere, Klügere, Ältere zu befehlen hat, ist dazu da, das Wohl des Schwächeren, Gehorchenden zu verfolgen, nicht das seine und das von seinesgleichen. Amt ist Pflicht, ist Opfer, das der Gemeinschaft gebracht wird; wenn das der Staat so einschätzt, wird er dem, der seine Zeit und Kraft opfert, auch die Muße lassen müssen, für sich und seine Seele sorgen zu können. Der Staat darf kein Racker, kein Tyrann werden. Wehrhaftigkeit ist die Vorbedingung für ein Recht am Staate: ihre Pflege und durch sie die harmonische Ausbildung des Leibes ist die eine Seite der staatlichen Volkserziehung. Auf Gehorchen und Befehlen beruht überall alle

Ordnung; der Beamte des platonischen Staates ist ein wissenschaftlich gebildeter Militär oder ein militärisch geschulter Mann der Wissenschaft. Wohl dem Staate, der von solchen Beamten regiert wird, nicht von einer Bureaukratie, die weder die eine noch die andere Schulung wirklich besitzt. Die militärische Ausbildung findet ihre Ergänzung in den Lehranstalten, niederen und höheren, und die Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen gehört auch dazu; von den teils verwirklichten, teils Verwirklichung heischenden Forderungen Platons nach dieser Seite wird noch die Rede sein. Wer ein Amt verwalten soll, muß Wissen mitbringen, und zu jedem höheren Amte gehört mehr als Fachwissen, das in seiner Weise auch das niedrigste Handwerk fordert; bloßes Fachwissen ist banausisch; ob es Schustern oder Mathematik ist, macht keinen Unterschied. Wissenschaftliche Bildung ist gefordert, jene Bildung, bei der die Banausen immer fragen werden, wozu nützt sie, weil sie über ihren Horizont geht. Mag sich jeder selbst die Fragen beantworten, wie weit die Staaten diesen Anforderungen gerecht geworden sind, die seit den Tagen Platons die Sonne gesehen hat, wie weit unser Staat sich diese Aufgaben auch nur stellt. Vergessen wir auch nicht, was es zu Platons Zeiten bedeutete, daß er die Sklaverei von Hellenen verwarf, und wieviel es noch bedeutet, daß er die Zerstörung des Privateigentums, wir mögen in seinem Sinne erweiternd sagen, die Zerstörung der Kulturanlagen im Kriege verbieten wollte, also bereits an ein Völkerrecht dachte.

Das ist nicht alles. Er läßt hier auch, hier allein oder doch am deutlichsten erkennen, wie sich ihm die Wissenschaft mit der Religion verbindet, die strengste Wissenschaft, denn in ihr herrscht der mathematische Beweis, mit einer Religion, die darum nichts von ihrer Glut eingebüßt hat, daß auch sie sich in der Sphäre des reinen Denkens hält, jeden Kultus, Gebet und Opfer ebensowenig kennt wie einen persönlichen Gott. Aber das Gute ist Urgrund des Seins und des Erkennens, und dies Gute ist nicht nur das allem zum Heile Wirkende, es ist das Ewig-Wahre, Ewig-Schöne, ist auch das ewige Sittengesetz; das wird hier zwar nicht ausgeführt, aber wir ergänzen es willig aus den anderen Schriften, und es leuchtet ja auch aus allem hervor.

Neben solchen Offenbarungen verschwindet die Fülle unvergeßlicher Gedanken, die über das ganze Werk ausgestreut sind, unvergeßlich auch dann, wenn ihre Einseitigkeit unsern Widerspruch so stark hervorruft wie in der Mißhandlung der Poesie. Nur noch nach einer Seite muß das Werk gewürdigt werden, als Kunstwerk. Wir sind davon ausgegangen, daß es durch seinen Umfang unübersichtlich geworden ist, und werden sehen, daß Platon diesen Mangel empfunden hat und dadurch überwinden wollte, daß er selbständige, aber doch inhaltlich zusammenhängende Dialoge zu schreiben begann. Aber wer sich des Ganzen so weit bemächtigt hat, daß er es als solches neben seinen Teilen als ein gegliedertes Gebilde vor der Seele hat, wird der kunstvollsten Tektonik gewahr, und daß der Stil alles andere als einheitlich ist, empfindet er kaum je als störend. Das beruht allerdings zum Teil darauf, daß der Eingang jenem Jugenddialoge über die Gerechtigkeit entnommen ist, den wir beim Gorgias besprochen haben, weil dieser es bewirkt hat, daß Platon die Vollendung unterließ. Später aber hat er die Arbeit seiner Jugend wieder vorgenommen und zum Anfange des neuen Werkes zugerichtet. Dabei ist so viel von dem Alten stehengeblieben, daß wir diese Entstehung eben so sicher erschließen, wie wir die Szenen des Urfaust nach dem Stile aussondern können. Das hat mit sich gebracht, daß auch die alte Anlage des Gespräches bewahrt ist. Sokrates erzählt wie in Lysis und Charmides, und wem er erzählt, bleibt dunkel. Er berichtet über seine Unterhaltung mit Bekannten, alten und jungen, dann von einem Streite mit dem Sophisten Thrasymachos; das ist die alte Weise. Aber sobald das nun zu dem ersten Akte umgestaltete Gespräch zu Ende ist, verschwindet der Sophist fast ganz und leistet, so unglaubhaft das an sich ist, keinen Widerstand mehr. Auch die Unterredner des alten Gespräches verschwinden; es bleiben nur Platons Brüder, die vorher zwar genannt sind, aber erst eingreifen, wo die neue Bearbeitung einsetzt. Sie sind durch ihre Stellung zu den Lehren des Sokrates schön charakterisiert, der tiefer angelegte und darum zu gewichtigeren Fragen und Einwürfen befähigte Adeimantos[1]) und der bewegliche, musikbegabte,

[1]) Kaum glaublich, die Charakteristik ist so verkannt worden, daß Adeimantos für einen Famulus Wagner erklärt ist, der zwar viel weiß, aber alles wissen will.

verliebte Glaukon, mit dem Sokrates auf Scherzfuß steht; aber sie werden doch auf lange Stunden und gegen Ende immer mehr zu jenen farblosen Antwortern, die der in Frage und Antwort dozierende Lehrer nötig hat, zu dem Sokrates immer mehr wird; seine persönlichen Züge trägt er nur in dem Eingangsgespräch. So zeigt der Staat zwar überwiegend die gedankenschwere und doch farbensatte Schönheit wie der zweite Teil des Phaidros, der erste des Theaetet, enthält aber einzeln auch schon Partien, in denen nur der Faden der Gedanken abgesponnen wird, wie im zweiten Teil des Theaetet und dann immer mehr.

Ist so die Ornamentierung nicht gleichmäßig, was doch überwiegend als Abwechslung wohltuend empfunden wird, so ist der Bau von vollendeter Symmetrie. Mit einem bunten, lebensvollen Bilde hebt das Werk an; das stammt aus dem Jugenddialoge; bald gelangen wir zu dem Thema des ganzen Werkes, der Gerechtigkeit, und biegen rasch zu der Frage nach ihrem Werte und Lohne ab. Der Sophist gebärdet sich zuerst höchst überheblich und grob: gegen Ende gibt er rascher klein bei, als er nötig hätte; der Schriftsteller erzwingt den Abschluß, weil dieser Kampf nun bloß für einen ersten Akt gelten soll, den Sokrates selbst als Vorspiel bezeichnet.

Den zweiten eröffnen Platons Brüder durch einen wuchtigen Angriff auf die eben noch siegreich behauptete Stellung des Sokrates; sie fordern einen besseren Beweis für den absoluten Wert der Gerechtigkeit. Er sieht sich gezwungen, diese erst im Staate zu suchen, ehe er das Glück abschätzt, das sie dem einzelnen bringt. Damit sind wir bei dem Hauptthema, dem Staate. Rasch wird festgestellt, daß sein Gedeihen auf einem Stande von Kriegern beruht, einem Herrenstande; diesen tüchtig zu machen, ist also die nächste Aufgabe. Damit sind wir bei Erziehungsfragen. In ihrer Erörterung wird bei der Poesie, die im Unterrichte eine so große Rolle spielte, befremdlich lange verweilt, ohne doch eine prinzipielle Stellung zu ihr zu gewinnen. Leitend ist bei der Erziehung, die moralischen Eigenschaften in der Herrenjugend zu züchten, die sie zu ihrer Aufgabe befähigen. Damit geraten wir zu den Tugenden, den Teilen der Seele, welche diesen entsprechen, und zu den Ständen des Staates, die dasselbe tun. Nachdem das klargestellt ist, geht die Gründung des Staates rasch vonstatten, so

daß wir das Ziel schon fast erreicht zu haben glauben. Aber auf diesen Eindruck, der durch eine längere abschließende Rede verstärkt wird, hat es der Schriftsteller nur darum abgesehen, daß sich der zweite Akt abgliedere (Ende des vierten Buches), denn als er sich schon zu etwas Neuem wendet, rufen die Aristonsöhne den Sokrates zu dem Thema zurück. Er muß behandeln, was er übergangen hatte, erst die Stellung des weiblichen Geschlechts in seinem Staate, dann die Bestellung der Regenten desselben, die bisher nur obenhin bezeichnet waren. Jetzt, in dem Mittelpunkte des Ganzen, fällt das entscheidende Wort von der Herrschaft der Philosophen, 473b; deren Heranbildung ist demnach die Hauptsache, und in sie drängt sich der persönliche Abschnitt ein, in dem sich Platons Klagen und Hoffnungen enthüllen. Was zum Philosophen, demnach auch zum Herrscher macht, ist die Abkehr von dem Sinnlichen, der Einblick in das Reich des Seins, auf das hinfort ihr Auge beständig gerichtet sein muß. So findet die Metaphysik hier ihren gebührenden Platz; wir erkennen, daß die Erziehung so, wie sie vorher behandelt ward, nur die erste Stufe war; jetzt also wird die höhere Bildung durch alle ihre Lehrgegenstände verfolgt, und es kann das Regiment und die Einführung der neuen Verfassung mit wenig Worten zum Abschluß gebracht werden (Ende des siebenten Buches).

Zurück also zu dem, was am Ende des zweiten Aktes abgebrochen ward, lediglich zu dem Zwecke, die Umrahmung des dritten deutlich zu machen, zu der Übersicht der anderen Verfassungen, in denen eine Kritik des Bestehenden gegeben wird. Sie wird so gegeben, daß in dem zuletzt besprochenen Tyrannen zugleich der vollendet Ungerechte geschildert ist, so daß sich seine Vergleichung mit den vollendet Gerechten und die Abschätzung ihres Glückes zwanglos anschließt, also die Frage am Ende des vierten Aktes (neunten Buches) beantwortet wird, die am Anfang des zweiten aufgeworfen war. Das geschieht so klanglos, daß niemand an ein Ende des Werkes denken kann. Platon hat es aber nicht erreicht, das Folgende ungezwungen aus dem Gange des Gespräches hervorgehen zu lassen, sondern er gibt zunächst ausgesprochenermaßen einen Nachtrag, und auch das Weitere schließt Sokrates ganz willkürlich an. Darum ist es nicht weniger für das Ganze unentbehrlich. Denn in dem

ersten Abschnitt erhält die Kritik der Poesie, die bei der Jugendbildung gegeben war, die Begründung, die erst auf Grund der Metaphysik des mittleren Teiles möglich war. Ich habe vorgezogen, diese merkwürdigen Aufstellungen bei dem Phaidros mit andern verwandten zusammen zu behandeln. Ebenso läßt sich die Seele, deren Teile früher vorgeführt waren, erst jetzt als Ganzes richtig verstehen. Sie leitet dann zu dem Mythos über, der ihre Schicksale im Jenseits vorführt und so nicht nur das Leben und Glück des wahrhaft Gerechten krönt, sondern auch dem ganzen Werke einen volltönenden Abschluß gibt, zugleich das schönste Gegenstück zu dem Eingangsbilde. Denn wenn wir dort die Sorgen und Ängste hörten, mit denen der Mensch dem Tode entgegenzublicken pflegt, so enthüllt sich hier ein Bild der beseligenden Hoffnung für den, der gelernt hat, sich schon im Leben dem Reiche des Ewigen zuzuwenden und danach zu leben.

„Und so ist das Märchen nicht am Ende, sondern am Ziele[1]), und kann uns zum Ziele führen, wenn wir ihm Gehör geben. Dann werden wir gut über den Strom des Vergessens[2]) gelangen, und kein Schmutz wird unsere Seele beflecken. Wenn wir also folgsam meiner Rede an die Unsterblichkeit der Seele und an ihre Empfänglichkeit für alles Gute und Böse glauben, dann werden wir uns immer auf dem Wege nach oben halten und in jeder Weise Gerechtigkeit mit Bewußtsein und Bedacht üben, damit wir Frieden und Freundschaft mit uns selbst und mit den Göttern haben, hienieden ausharrend und, wenn wir den Lohn dafür empfangen, sozusagen unsern Siegeszug haltend[3]): hier auf Erden und auf der beschriebenen tausendjährigen Wanderschaft gut und glücklich[4])."

[1]) Die griechischen Mütter schlossen ihre Märchen nicht mit „aus ist der Schmaus", sondern sagten „und da war das Märchen tot". Damit spielt Platon öfter und so auch hier und sagt, „der Mythos ist nicht tot, sondern gerettet und kann uns auch retten".

[2]) Das deutet auf den Mythos zurück; aus der Lethe trinken die Seelen Vergessen ihres früheren Lebens, bevor sie in einen neuen Körper einziehen.

[3]) Platon nimmt das Bild von den Siegern in den Kampfspielen, die herumzogen und Geschenke einsammelten; ähnliches wird von den Matadoren der spanischen Stiergefechte erzählt.

[4]) Platon braucht das Wort, das zugleich recht handeln und glücklich sein bedeutet, die Grußformel seiner Briefe.

So ist ebensowohl ein Gleichgewicht der Teile erreicht, die einander konzentrisch entsprechen, wie auch eine Steigerung gemäß den Stufen unserer Erkenntnis, über die uns der metaphysische Mittelteil belehrte, aus dem die Sonne der Idee des Guten alles überstrahlt. Was gibt es einem solchen Baue von wahrhaft hellenischer Symmetrie gegenüber anders als Bewunderung? Was verschlägt es, wenn wir hier und da bemerken, der Baumeister hat einige Gewalt gebraucht, die Bauglieder zusammenzustücken, hat wohl auch einige Lücken mit Gips ausgeflickt. Darum ist es kein Flickwerk, und wer Widersprüche herausliest, der verkennt nur den Fortschritt von den niederen zu den höheren Weihen. Wenn wir aber bemerken, daß der verschiedene Ton der einzelnen Abschnitte nicht immer auf künstlerischer Absicht beruht, sondern die Entstehung zu verschiedener Zeit, in verschiedener Stimmung verrät, wie konnte das in diesem so umfänglichen Werke anders sein? Und daß der Hauptteil des ersten Buches wirklich zwanzig Jahre älter ist als die Vollendung des Ganzen, nimmt diesem nicht nur nicht die Einheit, sondern erhöht nur die Bewunderung für den Künstler, der sie trotzdem erzielt hat, eine Einheit unvergleichlich größer, als sie Wilhelm Meister zeigt. Diejenigen aber, die wähnen einen Jugenddialog herausschälen zu können (von schlimmeren Verirrungen zu schweigen), mögen an Wilhelms theatralische Sendung denken. Besäßen wir die Entwürfe aus Platons Jugend, sie würden nicht besser zu dem vollendeten Werke passen, nicht weniger die Hypothesen über die Urgestalt widerlegen, aber die Kunst des Vollenders würde nur noch heller hervortreten.

13. Ein glücklicher Sommertag.

Mit der Vollendung des Staates hatte Platons Schriftstellerei ein Ziel erreicht, das er sich lange gesteckt hatte. Das Buch war erschienen, in dem er nicht nur seine Ansichten über Staat und Erziehung vor die Öffentlichkeit brachte, sondern der Gesellschaft zu ihrer Gesundung seine Dienste anbot. Nun mußte er die Wirkung abwarten; sein Wunsch ging ja dahin, an den Reformen mindestens beratend teilzunehmen, und er glaubte, dem Volke, das ihn berufen sollte, weit entgegengekommen zu sein. Dieser Wunsch nach Verständigung hielt noch an, daher auch nicht nur den Dichtern, sondern auch den Rhetoren gegenüber eine entschieden versöhnliche Stimmung, wohl geeignet, den Gorgias vergessen zu machen. Ein Gefühl der Müdigkeit kann auch nicht gefehlt haben; daß in den Jahren der stärksten Fruchtbarkeit auch der Körper zuweilen versagen wollte, aber zum Gehorsam gezwungen ward, verrät eine unfreundliche Äußerung über die Ärzte, die gelegentlich im Staate fällt oder, genauer, nicht ohne Gewaltsamkeit hineingebracht wird. Sie erklären Blutandrang nach dem Kopfe und Schwindel für Folgen des Studierens und verleiten dazu, sich für krank zu halten und immerfort an den eigenen Körper zu denken[1]). Man muß es machen wie ein Handwerker, der gezwungen ist, seine tägliche Arbeit zu tun, muß sich sagen, ich habe keine Zeit, krank zu sein, und wenn ich nicht arbeiten kann, hat das Leben keinen Zweck.

Er war aber auch mit seinen literarischen Plänen so gut wie fertig, soweit das ein wirklich produktiver Forscher und

[1]) 407 b, c. Im Timaios 88 a führt er ähnlich aus, daß die Seele den Körper krank machen kann, sowohl durch die geistige Überanstrengung als auch durch die Leidenschaft des Disputierens; die Ärzte suchen dann die Ursache oft mit Unrecht im Körperlichen. Auch hier liegen offenbar Erfahrungen zugrunde, an dem eigenen Leibe und an den Schülern.

Schriftsteller einmal sein kann. Außer den politischen Gedanken war in der Lehre von der Seele, ihrer Herkunft und Zukunft, in der Lehre von den Stufen der Erkenntnis, in der auf diese Psychologie und Logik gegründeten Erziehungslehre gesagt, was er auf dem Herzen hatte. Wir sehen ihn daher auch bald darauf, als er enttäuscht über die Aufnahme, die der Staat fand, einen neuen schriftstellerischen Anlauf nimmt, etwas ganz Neues anfangen, zu dem die Anregung aus seiner Schule kam, die Auseinandersetzung mit den Prinzipien der älteren Philosophien.

Aber auch formal stand seine Schriftstellerei an einem Wendepunkte. Nachdem er Sokrates in Phaidon und Symposion die schönste persönliche Verklärung hatte zuteil werden lassen, hatte der sokratische Dialog seine Berechtigung verloren. Das galt eigentlich schon für den Staat; aber der war lange vorher begonnen; da mußte der Redner und Lehrer auf der Bühne bleiben, auch wenn die Rolle nicht mehr für ihn paßte. Was aber nun? Sollte nicht die dialogische Form aufgegeben werden, die sich wahrlich in manchen Teilen des Staates nicht nur als leer, sondern als lästig erwiesen hatte? Sollte er nicht zur Lehrschrift übergehen? Streng philosophische Stoffe waren doch nicht weit über den Kreis der Schüler hinaus genießbar, und die Dichtung war im Staate als Nachahmung eben verworfen, Nachahmung aber war sein Dialog unleugbar, auch stilistische Nachahmung. Wenn er auf ihn verzichtete, standen immer noch zwei Wege offen. Es konnten die Gedanken ohne jeden Anspruch auf künstlerische Gestaltung entwickelt werden, lediglich als Hilfe für das Gedächtnis. So hatten manche der älteren Forscher geschrieben; wir besitzen medizinische Bücher der Art, in denen diese anspruchslose Schlichtheit sogar zu wirklicher Kunst wird. So haben es später Aristoteles und Theophrast in vielen Werken gehalten. Platon hat sich dazu nicht entschlossen, aber wohl den Versuch gemacht, den Dialog auf ein ganz dürres Gerippe von Frage und Antwort zu beschränken. Das war aber wieder Nachahmung, Anschluß an den Stil des Eleaten Zenon. Herausgekommen ist ein unerfreuliches, halbschlächtiges Ding, der Dialog Parmenides, der uns bald an seiner Stelle begegnen wird. Kein Wunder, daß Platon von diesem Wege zurückkam.

Den anderen Weg wies die Rhetorik, und sich mit dieser auseinanderzusetzen, wie er es mit der Eristik getan hatte, mußte

sich ihm immer als notwendig aufdrängen. Er konnte sich dem nicht verschließen, daß sie jetzt ein anderes Gesicht trug als zu den Zeiten des Gorgias, dessen Künste er in der Agathonrede lächerlich gemacht hatte. Empfänglich war er für den Zauber der rhetorischen Kunst immer gewesen; das hatten seine Nachbildungen schon im Protagoras, dann im Menexenos gezeigt, wenn er sie auch für eine Afterkunst hielt. Nun hatte Isokrates den Wettkampf mit der Poesie aufgenommen; sein Panegyrikos, sein Euagoras waren Kunstwerke, denen der Stilist Platon unmöglich die Anerkennung versagen konnte. Aber Isokrates hatte auch eine Theorie, die sich viel höhere Ziele steckte als die rein formalen Kunststücke des Gorgias oder die kümmerliche Topik der Gerichtsredner. Was Isokrates anstrebte, war Psychagogie, nicht im Sinne des Zaubers, wie man das Wort gemeiniglich anwandte (als Totenbeschwörung), sondern als Seelenführung; das bedeutete mehr als das „Handwerk der Überredung", als die täuschende Schmuckkunst, die Platon im Gorgias an den Pranger gestellt, in der Agathonrede parodiert hatte. Psychagogie trieb er in seiner Schule, und wenn bei ihm die Schulung des Denkens in Mathematik und Dialektik die Hauptsache war, so mußte er sich eingestehen, daß auch Isokrates eine unverächtliche logische Schulung erzielte, wenn sie auch nicht auf Wissen, sondern höchstens auf Meinung beruhte, die, selbst wenn sie richtig war, kein Wissen verleihen konnte. Kein Zweifel, daß Platon auch mit seinen Schülern über rhetorische Dinge gehandelt hat; das folgt aus seiner genauen Kenntnis der rhetorischen Theoretiker, die er doch auch bei seinen Lesern voraussetzt. Aber er tat es freilich nicht, um reden und schreiben zu lehren, sondern Schein und Wahrheit sollten unterschieden werden, ähnlich wie er die Trugschlüsse der Antilogiker und die Behauptungen der Sophisten behandeln ließ. Seine Seelenführung war auf seine Lehre von der Seele gegründet; das ergab grundverschiedenen Inhalt. Sein Ziel war Wahrheit, Wissen; das bedeutete Kampf gegen Schein, gegen Meinen. Hier galt keine Überredung, sondern der Zwang des Beweises. Die Seelenführung eines jeden Rhetors war am Ende doch nur Verführung. Dieser Gegensatz blieb, solange sich der Rhetor nicht bequemte, seine Kunst auf Philosophie zu gründen. Tat er das, so war die Versöhnung erreicht; eine solche Rhetorik war nicht nur unschäd-

lich, Platon hat sie später als unentbehrlich für den Staat bezeichnet[1]).

Sokrates hatte allein durch das lebendige Wort gewirkt. Dieser Eindruck war unverlöschlich. Das Buch war tot; es konnte nicht Rede stehen; wie oft hat Platon das gesagt. Die Erfahrung mit den Schülern bestätigt es täglich, denn er lehrt sie durch Frage und Antwort, und wenn er ihren Verstand schärft, so daß sie den Gedanken folgen können, wird auch ihr Herz gewonnen. Da erscheint ihm alles Schreibwesen unfruchtbar, unlebendig, wie alles angelernte Wissen tot bleibt. Nur der Same keimt, den das lebendige Wort in die lebendige Seele streut. Weder die nackte noch die rhetorisch aufgeputzte Lehrschrift kann das ersetzen. Weder die eine noch die andere mag er schreiben.

Und schreiben muß er doch; er kann nicht anders. Mag er auch wissen, daß es nur ein Spiel ist, das hindert nicht, wenn er's nur nicht überschätzt. Daß der Mensch immer auch des Spieles bedarf, gehört zu den Wahrheiten, die er nie außer acht gelassen hat, was man ihm kaum zutraut, wenn er in der Sehnsucht nach einer höheren und reineren Welt über alles Irdische den Stab bricht. Als er später verdüstert so weit geht, die ganze Aufgabe des Menschenlebens darin zu sehen, Gott wohlgefällig zu spielen, wird er immer noch sogar das wirkliche Spiel seiner Menschen ordnen. Jetzt ist ihm Schreiben das Spiel, in dem er sich erfrischt. Mag es nicht mehr Wert haben und so vergänglich sein wie die Blumen, die sich die Mädchen zum Adonisfeste in einer Scherbe ziehen, auf daß sie den einen Festtag in bunter Pracht stehen, um zu welken, wenn Adonis sterben muß. Er sät den fruchtbaren Samen in die Seelen seiner Jünger; aber die lieben bunten Blümlein seiner Dichtungen zieht er sich zur eigenen Freude. Er kann nicht anders; in der Verurteilung der Schriftstellerei, die er doch als Schriftsteller ausspricht, liegt dies Geständnis.

Was zwingt ihn? Auch danach hat er sich selbst gefragt. Selbstbeobachtung hat ihn gelehrt, daß etwas über ihn kommt, dem er nicht widerstehen kann. Er muß sich bewußt werden, daß er ein Dichter ist. In der übermütigen Jugendzeit,

[1]) Politikos 303e.

als ihm die Erweckung des wissenschaftlichen Strebens durch Sokrates dazu gebracht hatte, daß er seine Verse ins Feuer warf, hatte er im Ion über die Dichter gespottet, die nicht bei Besinnung wären, nicht wüßten, was sie hervorbrächten, weil aus ihnen in Wahrheit die Muse spräche. Jetzt weiß er, daß es ihm nicht anders geht. Aber ist das erlaubt? Eben noch hat er im Staate die ganze Dichtung auf Nachahmung zurückgeführt und hat sie daher verworfen, denn was er von Liedern im Gottesdienste oder zum Preise von verdienten Männern gelten läßt, kann er selbst mit den Werken von Homer, Sappho, Pindaros, Anakreon nicht in dieselbe Gattung rechnen. Und es gibt doch noch etwas anderes; er muß es sich eingestehen, daß er einseitig geurteilt hat, denn er hat die eigene Erfahrung. Was sind denn seine Mythen? Der Verstand hat ihm die Bilder des Hades nicht gezeigt, und es steckt doch ein Stück seines Glaubens darin, er weiß, daß er durch diese Kinder seiner Phantasie, Gaben der himmlischen Muse, die stärkste Wirkung tut. Hat er nicht in der Diotimarede das auszusprechen gewagt, was die innerste Triebkraft seiner Seele ist, und da spricht der Verstand überhaupt nicht mit. Und im Staate steht dicht neben der Verwerfung der Poesie das großartige Bild der Lebenswahl der Seelen im Jenseits. Da muß er sich eingestehen, daß es nichts Verächtliches, sondern wirklich etwas Göttliches ist, wenn der innere Zwang den Dichter überkommt. So gelangt der Schüler des Sokrates zu der Erkenntnis, daß das Unbewußte eine Macht ist, die auch ihr Recht hat, also eine göttliche Macht. Eigentlich war das schon geschehen, als er im Menon den Erfolg der richtigen Meinung an den Staatsmännern anerkannte, denn damit war die starre Forderung des bewußten Wissens eingeschränkt. Sokrates würde es kaum anerkannt haben; dessen Verse, die er im Gefängnis machte, waren gewiß nur Nachahmung im engsten Sinne, von vorhandenen Mustern, gewesen, und nur darin, daß er die Verpflichtung zu dichten fühlte, lag eine Ahnung der ihm versagten Gabe schöpferischer Phantasie. Platon hatte sich mit dem Verstande dem Sokrates gefangen gegeben, aber daneben unbewußt anerkannt, was er verwarf, denn er war immer ein Dichter gewesen, nicht nur in einen Mythen. Das, was die Verstandesmenschen als seine Mystik tadeln, die Mystiker in ihrem Sinne als Offenbarung hin-

nehmen, ist ja eben diese seine Dichterkunst und Dichterkraft. Selbst die Idee des Guten war nicht seinem Verstande aufgegangen, der nur den Weg zu ihr gebahnt hatte, und dies Gute ist doch der Gott, zu dem er die Seinen führt, in dessen Gefühle er den inneren Frieden findet. Nicht der Logiker, der den Begriffen nachging, sondern der Dichter hatte die ewigen Formen zu schauen vermocht. Da scheint ein Widerspruch zu liegen, und er selbst mag sich manchmal ängstlich gefragt haben, ob er denn also auf den Wegen der Dichter gehen dürfe. Jetzt kann er es durch die Erkenntnis des Unbewußten rechtfertigen, das er, wenn auch wieder in Poesie, mit seiner Seelenlehre zu verbinden weiß.

Er hatte die Selbstbeobachtung noch weiter getrieben; er wußte nun, in welcher Stimmung ihm die Kraft und der Zwang zum Dichten kam. Das waren ganz andere Stunden als die vielen, welche die regelmäßige Arbeit des Schulvorstandes ausfüllte. Verlorene Stunden des Spieles waren es, wenn er sich einen Ruhetag auf dem väterlichen Landgute im oberen Kephisostale gönnte. Im Schatten einer Platane neben dem zarten Rieseln einer Quelle, während in den Dornbüschen die Grillen lärmten[1]), und über der weiten Landschaft die Sonnenglut des südlichen Mittags flirrte, dann ward seine Seele ganz still; der Verstand schlief; aber aus der Tiefe begann der Seele leise, leise der Sang der Muse zu ertönen; die Seele nahm die Melodie auf, hielt sie fest, und dann mochte später der Musiker das ganze

[1]) Ihnen widmet er ein anmutiges Märchen. Sie sind einmal Menschen gewesen, die über dem Lauschen auf den Gesang der Musen Essen und Trinken vergaßen, so daß sie starben. Da erbarmten sich ihrer die Göttinnen und ließen sie als die Grillen aufleben, die weder essen noch trinken, sondern singen, solange sie leben. Das Gedicht des sog. Anakreon, das Goethe übersetzt hat, ist auf diese Erfindung Platons gebaut. Wer die Grillen in Hellas wirklich in der Mittagsstille gehört hat, wird nicht leicht sagen, daß sie sängen, wird auch kaum glauben, daß die Musen sich besonders für sie interessierten. Aber bei Platon ist es schwüler Mittag, und die Grillen passen auf, ob die Menschen den Musendienst nicht versäumen: Sokrates und sein Gefährte überwinden die Müdigkeit und die erschlaffende Hitze, dazu mahnen die geschäftigen Sängerinnen, während alles sonst schweigt und schläft: sie werden der himmlischen Muse berichten, daß die beiden rechte Philosophen, Musenjünger sind. Dazu ist das Märchen erfunden.

Lied herausarbeiten. Wenn dem Sokrates so etwas begegnet wäre, hätte er es für ein unheimliches Wunder gehalten; aber er war davor sicher; ihn interessierten nur die Menschen, im Gymnasion unter den Knaben und an Agathons Tische war sein Platz. Platon aber hat die Inspiration aus dem Leben mit der Natur empfangen, ganz wie wir es von den wahren Dichtern wissen, von Homer und Sappho, Aischylos und Sophokles, Dante, Shakespeare, Goethe.

Die heute nur zu geschäftigen Nachtreter verekeln es uns fast, die da glauben, mit aufdringlichen Naturbildern, die jetzt gar so billig zu haben sind, den Schein des Naturerlebnisses vortäuschen zu können. Sie gleichen den Rhetoren, die Platons Schilderung des Sokrates unter der Platane zahllose Male angepriesen und nachgeahmt haben, aber was der mit dem Naturbilde wollte, die Stimmung und ihr Ergebnis, die Begeisterung, nicht von ferne ahnten[1]).

---

[1]) Es ist ein Gedichtchen unter Platons Namen erhalten, das das Naturbild künstlich in die Handlung menschlicher Götter versetzt, wie das nicht sowohl dem poetischen als dem plastisch-malerischen Ausdruck des Naturgefühles der alten Zeit entspricht. Zahlreiche Reliefs geben die Szene wieder, welche der Dichter schildert, der nur das Verdienst hat, dem einen klangvollen Ausdruck verliehen zu haben, was ihm die bildende Kunst bot. Es ist erst ein hellenistisches Gedicht, mindestens hundert Jahre jünger als Platon; wer es diesem zuschrieb, hatte wenigstens die verwandte Stimmung erfaßt. So mag das Gedichtchen hier stehen:

Schweige das Rauschen der Büsche,
Schweige des Wässerleins Rieseln am Stein,
Schweige der Herde Geblök.
Pan will selbst aufspielen zum Tanze,
über die Rohre gleiten die Lippen
leicht hin, hell erklingt die Schalmei.
Und im kreisenden Reigen
regen die hurtigen Füße
rings alle Nymphen des Waldes,
rings alle Nymphen des Quells.

Der Ort, an welchen Platon sein Gespräch versetzte, ist durch eine glückliche Entdeckung kürzlich festgestellt (Rodenwaldt, Athenische Mitteil. XXXVII 141). Das Heiligtum des Pan liegt auf dem linken Ilisosufer wenig nördlich von der Kallirrhoe, viel näher an der Stadt, als wir dachten. Die Gegend muß damals noch sehr viel ländlicher gewesen sein; die Platane wird dicht am Flusse gestanden haben. Die Wäscherinnen, die man jetzt

Dichterische Stimmung kam dem Platon aber nicht nur aus der Natur; er fand sie auch im Verkehr mit seinen Schülern. Wir würden es nicht bezweifeln, auch wenn es nicht bezeugt wäre, daß seine Seelenführung auf der Macht seiner eigenen Person noch mehr beruhte als auf der Überzeugungskraft seiner wissenschaftlichen Belehrung. Dion hat ihn doch nach Syrakus geholt, „weil er wußte und selbst an sich erfahren hatte, daß Platon die Fähigkeit besaß, junge Menschen durch die Mahnung zum Guten und Gerechten auch untereinander zu freundschaftlicher Verbindung zu bringen". Das läßt ihn Platon selber sagen (Brief 7, 328d). Wie wird die Jugend für ihn geschwärmt haben. Minder leicht verständlich sind uns seine Gefühle. Aber die sokratische Liebe zu Alkibiades weist uns den Weg. Es ist nun einmal der Eros, der in der attischen Knabenliebe die verschiedensten Formen annahm und immer eins ihrer belebenden Elemente gewesen war, der Eros, dem die Lobreden an Agathons Tische gelten, ein Dämon, der seine Macht auch an Platon erweist, eine göttliche Macht, die ebenso wie die Dichtkunst ihren Weg nicht über den Verstand nimmt, ebenso Ekstase ist. Hat doch der Greis sein Verhältnis zu Dion Eros genannt. Eros wohnt auch neben den Musen in der Akademie, und die Seele des Schülers wird sich der Führung zum Wahren und Guten am freudigsten anvertrauen, wenn die Seele des Lehrers von Eros getrieben wird. Wir besitzen einen Vers, den wir durchaus berechtigt sind dem Platon zu überlassen: „Du, mein Stern, schaust zu den Sternen auf; ach wenn ich doch der Himmel wäre, der mit tausend Augen auf dich niederschaut"[1]). Das

an der Kallirrhoe zu treffen pflegt, haben auch damals an dem Bache nicht gefehlt; nur dem heiligen Bezirke sind sie natürlich fern geblieben.

[1]) Ich habe vor Jahrzehnten die Überlieferung verbessert, die einen Sprachfehler enthält, und deren Sinn, wenn er darin liegen könnte, „ich wollte, ich hätte tausend Augen" eine Trivialität sein würde. Eben weil er nur eine Trivialität verstand, hat ein Byzantiner das Gedicht verdorben. Aufgebaut ist es auf volkstümlichen Verschen, die bei den Griechen ebenso wie bei vielen anderen Völkern gang und gäbe waren, „ich wollt' ich wäre eine Rose", oder „eine Leier", irgend etwas, das in nahe Berührung mit dem Gegenstande der Liebe kommt. Aber aus der Erinnerung an solche Verschen ist die schöne Improvisation erwachsen. Der uns unbekannte Schüler ist früh verstorben; da erhielt er das Gedicht: „Einst leuchtetest du als Morgenstern unter den Lebenden; jetzt als Abendstern bei den

zeigt uns den Lehrer, der von der Schönheit des Schülers ergriffen wird; sie sind bei astronomischen Studien und betrachten den Himmel. Der Schüler ist ganz bei der Sache: mit Begeisterung, mit Liebe schaut er zum Himmel empor, dessen Wunder ihm der Lehrer eben erschlossen hat. Die schöne Seele ist für die Schönheit der Wissenschaft gewonnen; aber eben darum hat der Schüler jetzt keinen Seitenblick für den Lehrer — der so gern die Augen auf sich gerichtet sähe, die nun dem Himmel in seine tausend Sternaugen blicken. Das Gedicht von Alexis und Phaidros, das beim Symposion zu erwähnen war (S. 362), stammt aus ähnlicher Stimmung. So hat Eros auch dazu verholfen, daß die Empfindung sich in Gedichten äußern konnte und mochte. Aber die Verschen sind nur lose Blätter, die von dem Baume der großen Liebe abfallen, die Platon seiner Aufgabe der Psychagogie widmet, die bei Petrus „Seelenfischfang" heißt. Es stammt aus seiner Lebenserfahrung, was er im Staat, 403c, sagt, daß die Bemühung um musische Bildung in die wahre Knabenliebe ausmündet. Dazu mußte seine Auffassung dieser Liebe von allen Schlacken gereinigt sein. Als er jung war, konnte er doch nicht anders als hinnehmen, was alle sagten, was er demnach im Symposion von Pausanias vortragen läßt. Er ist auch immer geneigt geblieben, Verirrungen, die er als solche ansehen gelernt hatte, mit verzeihender Milde zu behandeln. Sokrates zeigte ihm die Herrschaft des sittlichen Willens über die Sinnlichkeit; das würde ihm schwerlich so stark imponiert haben, wenn sich nicht ebenso deutlich gezeigt hätte, wie stark die sinnlichen Reize auf jenen wirkten. Das hat daher der Charmides vor Augen geführt, das Symposion den vollen Triumph der Selbstbeherrschung. Aber das war Sokrates, in dem der Logos mit dem Willen und Können immer in Harmonie war. Erst allmählich schritt Platon dazu fort, ebensoviel wie jener geleistet hatte, allgemein zu fordern. Er tut es im Staate und läßt seinen Bruder Glaukon, der sehr verliebter Natur ist, seine Zustimmung zu dieser Strenge geben (Staat 403b). Aber damit ist die sinnliche Leidenschaft, die er nun Raserei,

Toten." Auch das kann von Platon sein; eben weil der Stern so früh erloschen war, haben seine Schüler die Verschen des Meisters im Gedächtnis behalten, vielleicht erst kennen gelernt, als die Trauer nach dem Tode des Lieblingschülers ihn mitteilsam machte.

Ekstase, nennt, mit nichten gebannt, sie ist nur gebändigt. An der sinnlichen Schönheit entzündet sich nur die Flamme der Sehnsucht nach der ewigen, übersinnlichen, und so zieht das Göttliche, das wie alles auch die Sinnlichkeit durchdringt, himmelan. Diese zwiespältige Natur des Eros hat das Symposion im Märchen geschildert; hier vereinigen sich die Erkenntnisse und Gefühle, die er in der eigenen Erotik wahrnimmt, mit der Anerkennung der himmelwärts drängenden Sehnsucht der Seele nach dem Ewig-Schönen zu einer Form des göttlichen Unbewußten. Selbst erlebt ist alles, sicherlich nicht nur der Flug in die höchsten Sphären, sondern auch der siegreiche Kampf mit der Sinnlichkeit; auch daß ihm gerade das Beste in den Momenten gelang, wo der Verstand von der Begeisterung hingerissen war, hat er sich eingestanden.

Es war wieder ein solcher glücklicher Moment, wo all dies, was in seiner Seele war, in eins zusammenschoß, in ein Gefühl zugleich und ein Wissen. Das mußte er sich von der Seele schreiben, und so entstand ein neues Werk, unmittelbar nach dem Staat. Geboren ist es aus jenem Gefühle der Ermattung zugleich und Befreiung, den der Abschluß eines Lebenswerkes erzeugt: das ist die Erholung des wahrhaft produktiven Menschen. Freudigkeit, Wohlgefühl, Befriedigung durchzieht das Ganze. So etwas hatte er nie zuvor geäußert; er wird es auch nie wieder tun, weil er nie wieder so fühlen wird. Dies eine Mal hat er auch auf das eigene Schaffen seinen Blick gerichtet, ist er sich dessen bewußt geworden, daß er keineswegs bloß mit dem Verstande schuf, und so hat er dies eine Mal auch den Dichter von der Seite der schaffenden Seele angesehen und ist ihm daher gerecht geworden. Nie ist er so sehr Psychologe gewesen wie hier, wo er sich eingestand, daß er mit der Logik nicht durchkam. Das ist ein Höhepunkt seines Schaffens, aber es ist auch nur ein Punkt. Vielerlei mußte dazu zusammenkommen, was so nie wiederkam; die Naturstimmung wird ihm in einem glücklichen Momente die Kraft verliehen haben, alles zusammenzufassen. So nenne ich denn dies Kapitel, das den Phaidros behandelt, einen glücklichen Sommertag. Man wird es schelten oder verlachen; ich kenne das; gleichviel: so sehe ich den Dichter, in dessen Seele ich mich einzufühlen versuche.

Es war so Vieles und so Verschiedenes, was er sich von der Seele reden wollte, es kam aus so verschiedenen Stimmungen und Gedankenreichen, forderte demnach so verschiedene Tonlagen des Vortrages, daß der Leser zunächst starke Disharmonien zu vernehmen glaubt; des Einklanges wird er erst dann inne werden, wenn er bis in die Seele vordringt, in der die Kritik der Rhetorik und ihrer Psychagogie mit der Psychagogie der echten männlichen Liebe, das Spiel der dichtenden Schriftstellerei mit dem Enthusiasmus, dem göttlichen Wahnsinn, eng zusammengehört, alles aber auf das Wesen und das Erleben der Seele hinweist, das Wunder, die Schau der übersinnlichen Wahrheit. So ist es kein Widerspruch sondern Ergänzung, notwendige Ergänzung, daß der Logiker, der gegen das Scheinwissen kämpft, zugleich als Prophet zu reden wagt. Oder wenn es denn ein Widerspruch für uns bleiben sollte, so mögen wir uns eingestehen, daß es nur an uns liegt. Uns scheint Platon zwei Seelen zu haben, weil er so reich ist. Nach diesem Reichtum, nicht nach unserer Armut sollen wir ihn und sollen wir die Kräfte der Menschenseele bemessen.

Der Phaidon hatte die Seele behandelt, das Symposion den Eros: hier erst finden sich Eros und Psyche zusammen. Der Staat hatte die Wissenschaft bis an ihre Grenze geführt, gezeigt, daß sie eine Grenze hat, jenseits deren erst das Gute wohnt, das doch dem All und dem Menschen Sein und Bewußtsein allein verleiht. In jenes Reich kann nur der heilige Wahnsinn den Propheten führen, wie sich nur ihm die Pforten der Poesie auftun; daher ist die Anerkennung des göttlichen Wahnsinnes das erste, was Sokrates, selbst begeistert, vorträgt. Vom Phaidon und vom Menon her wissen wir, daß unsere Seele einmal die ewigen Formen selbst geschaut hat, also das, was die Führung durch den Eros des Symposion auf dem Gipfel ihrer Wanderung zu schauen vergönnt. Auch das ist ein Wunder, von dem die Wissenschaft wohl sagen kann, daß es ist, aber nicht, wie es ist. Denn es spielt eben in dem Reiche jenseits ihrer Grenzen. Der Prophet, der Poet wagt es zu schildern, und er darf es wagen, denn er weiß und sagt, daß er das Unaussprechliche in Worte kleidet, das über Gestalt und Farbe Erhabene in farbigem Bilde gestaltet vorführt. Den Eingang des zweiten Faust, der der Zuneigung entspricht, mögen wir zum nachfühlenden Ver-

ständnis heranziehen: am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Diese Offenbarung bringt die eine große Rede, die Sokrates, zu göttlichem Wahnsinn durch die Naturstimmung begeistert, zu Ehren des echten Eros hält, einer anderen Art dieses Wahnsinns, eben derjenigen, welche der Seele die Kraft gibt, zum Schauen des Ewigen durchzudringen. Diese Rede steht auch stilistisch als ein Fremdkörper in dem Dialoge und bringt einen ganz neuen Stil, denn er läßt sich so wenig mit den früheren Mythen vergleichen wie die eigene Ekstase mit dem Nacherzählen fremder Offenbarungen. Platon wendet hier bereits die feierliche, hochgespannte Prophetensprache seines Timaios an, der ja ebenso das Unbeweisbare zuversichtlich als Tatsache gibt, aber durch das faltenreiche mit bunten, seltsamen Bildern durchwirkte Gewand der Sprache in ganz neuer und eigener Art dasselbe erreicht wie die besten Orakel durch ihre Metaphern und Bilder auf homerischem Grunde.

Er hat aber auch Neues zu sagen, denn er hat seine Seelenlehre weit über das hinaus entwickelt, was er im Staate bringt, der seinerseits den Phaidon weit hinter sich ließ. Erst jetzt hat er den Beweis für die Ewigkeit der Seele gefunden, der ihn dauernd befriedigt. Bei der Seele denkt er nicht mehr allein an die Menschenseele, sondern macht Ernst damit, daß sie Trägerin des Lebens überhaupt ist. Verhelfen konnte ihm dazu nur die Beschäftigung mit der Natur, mit dem Weltall, also das Studium der Astronomie, die ja in seiner Schule Lehrgegenstand war. Aber nicht bei einem Astronomen hat er den wichtigsten Gedanken gefunden, sondern bei einem Arzte, dem Pythagorasschüler Alkmaion von Kroton, dem Verfasser des ältesten medizinischen, stark allgemein philosophischen Buches. In ihm stand, wie wir kaum glauben würden, wenn es nicht Aristoteles bezeugte[1]), daß die Seele unsterblich wäre, weil sie den Göttern

[1]) Wir müssen das Zeugnis gelten lassen, jedoch nur unter Vorbehalt, denn wenn Aristoteles und seine Schule sich in der hippokratischen Literatur nicht zurecht gefunden hat, welche Sicherheit haben wir, daß er ein echtes Buch des viel älteren Alkmaion vor sich hatte? Aber daß Platon eben dies Buch vor sich hatte, ist wahrscheinlich, oder aber er las es bei Hippokrates, denn die aus diesem angeführte Lehre paßt durchaus zu dem, was uns unter Alkmaions Namen überliefert wird.

in ihrer ewigen Bewegung gliche; Götter sind dem Alkmaion die Planeten. Wie Platon dies ausnützt, wollen wir gleich hören. Seine Beschäftigung mit der Naturphilosophie der Ärzte gibt er selbst an anderer Stelle des Phaidros zu erkennen (270c), wo er aus Hippokrates[1]) anführt, daß man die Natur des Körpers nicht erkennen könne ohne Einsicht in die Natur des All. Jetzt erst hat er gelernt, daß die alte Naturphilosophie in der Einheit alles Lebens die eine große Wahrheit erfaßt hatte, die ihn selbst nun ohne weiteres zur Anerkennung einer Weltseele fortschreiten und die Folgerungen für die Einzelseele im Menschen ziehen ließ. Im Phaidon war er noch allzu stolz auf seine Dialektik und sah zu den alten Physikern und auch zu Anaxagoras hinab, dem er nun die Anerkennung zollt, daß Perikles seiner Naturphilosophie die tiefe Kraft der Beredsamkeit verdankt hätte. So weist auch der Inhalt dieser neuen Psychologie wie die Form auf den Timaios voraus.

Also beginnt die Belehrung, 245c. „Alles, was Seele ist, ist unsterblich. Denn das Ewig-Bewegte ist unsterblich. Was das eine bewegt, von einem andern bewegt wird, in dem setzt das Leben aus, wenn die Bewegung aussetzt. Nur was sich selbst bewegt, sintemal es sich selbst nicht im Stich läßt, hört mit der Bewegung nimmer auf, ist vielmehr dem anderen, was bewegt wird, Quelle und Ursprung der Bewegung. . . . Wenn denn das, was sich selbst bewegt, Ursprung der Bewegung ist, so kann es weder vergehen noch werden, sonst steht der ganze Himmel still, alles Gewordene stürzt zusammen, alles Werden hält inne, und es ist keine Möglichkeit, daß es von neuem bewegt von neuem werde. So ist an den Tag gekommen, daß das Selbstbewegte unsterblich ist, und damit, so darf man kühnlich behaupten, ist Wesen und Begriff der Seele bestimmt. Jeder Körper, der die Bewegung

[1]) Schon die alten Erklärer haben sich vergebens bemüht, in den damals erhaltenen Werken, die den Namen des Hippokrates trugen, die Stelle zu finden, welche Platon vor Augen hatte. Die wenigen Schriften, die wir heute als echten Bestand der hippokratischen Sammlung anerkennen, zeigen eine Geistesrichtung, die jeder Spekulation abgewandt der Beobachtung des Kranken und der Krankheit allein vertraut. Ob sich Platon ebenso, wie es Aristoteles nachweislich getan hat, über Hippokrates getäuscht hat, läßt sich dennoch nicht entscheiden, denn jene Schriften behandeln enge Spezialgebiete, und die Krankheitsjournale der Epidemien sind überhaupt nichts als Aufzeichnungen zum Privatgebrauch.

von außen erhält, ist seelenlos; wer sie aus sich von innen erhält, hat eine Seele, denn diese Bewegung ist der Seele Natur. Ist dem aber so, ist die Seele das sich selbst Bewegende, so muß sie notwendig ungeworden und unsterblich sein."

So ist die Ewigkeit des Alls das erste, und aus der Natur der Einzelseele, die dem All entspricht, folgt erst für sie die Ewigkeit. Streng genommen müßte nun die Weltseele und wie man sie sich zu denken hat folgen, und so die Parallele durchgeführt werden. Das geschieht auch im Timaios. Hier wird nur versucht, von der Menschenseele ein Bild zu geben, 246a. „Sie sei verglichen mit einer zur Einheit zusammengewachsenen Verbindung eines geflügelten Gespannes, das im Joch geht, und seines Lenkers. Der Götter Rosse und Lenker sind alle gut und stammen von Guten; die andern sind gemischt. Bei uns lenkt der Führer zwei Rosse in losem Geschirr[1]), und dann ist das eine seiner Rosse gut, von guter Rasse, das andere aber nicht und seine Rasse auch nicht. Da muß die Lenkung bei uns mühsam und beschwerlich sein."

Diese Schilderung ist nur Vorbereitung auf die später folgende mythische Handlung; was die beiden Rosse sind, wird nirgend ausdrücklich gesagt, und nur wer den Staat kannte, war fähig, die Seelenteile Wille und Begierde zu erkennen; der aber konnte nicht zweifeln. Wir freuen uns dieses Bildes schon hier, das so glücklich an die Stelle des chimärischen Tieres getreten ist, mit dem der Staat die Seele vergleicht, 588b; die Vernunft ist ein Mensch, der Wille ein Löwe, die Begierde ein vielköpfiges Ungeheuer, und die drei sind zusammengewachsen wie Löwe, Ziege und Schlange in der Chimära. Nun geht es fort zur Unterscheidung der Menschen- und der Götterseele, mit beabsichtigtem Anklang an die ersten Worte der Offenbarung.

„Alles, was Seele ist, sorgt für alles Seelenlose; in wechselnden Gestalten durchwandelt die Seele den ganzen

[1]) Die Übersetzung mußte den Unterschied der Anspannung breiter geben, der in den technisch verwandten griechischen Wörtern liegt, die freilich sonst als synonym behandelt werden. Wenn die Rosse unserer Seele im Joche gingen, könnten sie sich nicht so verschieden benehmen, wie es geschildert wird. Bei den Göttern steht Wille und Begier immer in Harmonie, da können sie im Joche gehen. Wir haben es schwerer; die Freiheit des Willens führt zu solchen Kämpfen.

Himmel. Ist sie vollendet und geflügelt, so schwebt sie in den Himmelshöhen und wirkt für die Erhaltung der Ordnung in dem Weltall; verliert sie aber einmal das Gefieder, so sinkt sie nieder, bis sie auf etwas Festem Halt findet. Dort nimmt sie Wohnung in einem irdischen Leibe, und dieser glaubt sich selbst zu bewegen, weil ihre Kraft in ihm ist. Durch die Vereinigung von Leib und Seele entsteht, was man Lebewesen nennt und als sterblich bezeichnet; als unsterblich erfinden wir ein anderes, ohne irgendeine beweiskräftige Begründung, ohne es gesehen oder durch zwingende Schlüsse im Denken erfaßt zu haben, einen Gott, als ein unsterbliches Lebewesen mit Seele und Körper, beide für ewige Zeit vereinigt. Doch das mag sein und anerkannt werden, wie es Gott gefällt."

Damit ist so scharf wie nirgend sonst zugestanden, daß die mythischen Götter nur darum Anerkennung finden, weil sie im Glauben von den Vätern her existieren. So werden sie auch in Platons Mythen immer auftreten, entsprechend dem, daß er ihren überlieferten Kultus nicht antastet und nicht zu bestreiten wagt, daß in der uralten Überlieferung und den Werken der großen Dichter auch Wahrheit ist, wie es ja auch für seine Mythen gilt. Aber die Menschengestalt gehört natürlich nur zu dem Mythos: die Seelen, welche geflügelt das Weltall regieren, sind trotz den Flügeln körperlos, die nur wegen des folgenden Bildes eingeführt sind. Wohl aber glaubt er an Körper auch von Seelen, die im Himmel sind, die Sternleiber, vor allem der Planeten, da diese eine Eigenbewegung haben. Und da auch diese noch zum Weltall gehören, müssen sie auch einen Körper haben: erst jenseits des Weltalls ist alles von aller und jeder Körperlichkeit frei. Es wäre aber ein verhängnisvoller Irrtum, wenn die Sterne nun mit den Göttern des väterlichen Kultus gleichgesetzt würden[1]).

Nun beginnt, was ganz und gar ein Mythos ist; es biegt auch manchmal in die erzählende Form um.

„In den Flügeln wohnt eine eingeborene Kraft, das Schwere emportragend dorthin zu führen, wo das Göttergeschlecht wohnt; sie stehen wie nichts anderes, das leiblich ist, mit dem Göttlichen

[1]) Es ist wohl möglich, daß gerade hier manches im Anschluß und doch zur Berichtigung jenes Alkmaion gesagt ist, der die Menschenseele mit der der Götter verglich, die bei ihm die Himmelskörper waren.

in Verbindung. Das Göttliche ist schön, ist weise, ist gut und alles dergleichen. An dem nährt sich, dadurch wächst vor allem das Gefieder der Seele; durch das Häßliche und Schlechte und was sonst jenem entgegengesetzt ist, schwindet und vergeht es.

Als erster fährt, der im Himmel die Führung hat, Zeus, mit seinem geflügelten Gespann; er ordnet alles, sorgt für alles. Ihm folgt die ganze Schar der Götter und Dämonen, auf elf Scharen verteilt, denn Hestia allein bleibt im himmlischen Hause zurück[1]). Die übrigen Götter, die unter die Zwölfzahl gerechnet werden, führen ein jeglicher die Schar, die ihm zugeteilt ist. Göttliche Herrlichkeit ist innerhalb des Himmels an vielen Wegen und Plätzen zu schauen; die besucht das Geschlecht der seligen Götter, und ein jeglicher vollzieht, was seines Amtes ist. Es folgt ihm, wer da kann und mag; denn Neid steht draußen, von dem Götterzuge ausgeschlossen[2]). Wenn sie dann zum festlichen Mahle ziehen, geht der Weg steil empor auf die Höhe der Himmelskugel. Da gehen die Gespanne der Götter, leicht gelenkt, in gleichem Schritte fürbaß; den andern wird es schwer. Denn das Roß, das an Schlechtigkeit teilhat, stemmt sich entgegen, es drängt auf die Erde zu und macht sich schwer, wenn es einen Lenker hat, der nicht gut geschult ist. Da hat die Seele die äußerste Anstrengung, den schwersten Kampf zu bestehen.

---

[1]) Man nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, daß Hestia zu Hause bleibt, weil sie von den Pythagoreern auf die Erde gedeutet ward. Der „Herd" sollte freilich überhaupt nicht vom Flecke gehen. Aber da Hestia in jenen Zwölfverein aufgenommen war, in dem die Ionier sehr früh alle großen Götter zu vereinen versucht hatten, sehen wir sie auch auf der Françoisvase in einem solchen Götterzuge zur Hochzeit der Thetis fahren. Es ist nicht zu leugnen, daß Platon durch ihr Fernbleiben das mythische Bild stört; aber wenn es nun auch elf Götter sind, genau soviel wie Zeichen des Zodiakus (der Skorpion nahm zwei Zeichen ein), so wäre es doch ungereimt an ihn zu denken, und elf Himmelskörper gibt es auch nicht. Übrigens kann die Benennung der zwölf Götter nicht überall dieselbe gewesen sein. Platon rechnet Pluton unter sie, Ges. 828cd, der sonst fehlt.

[2]) Der Gedanke, daß die Götter keine Seele ausschließen, ist so ausgedrückt, daß Neid ein Dämon ist, den die Götter nicht dulden. Damit haben Dichter wie Kallimachos weiter sinnreich gespielt. Platon weist hier nachdrücklich jene Vorstellung von einem mißgünstigen, scheel auf das Menschenglück blickenden Gotte zurück, die Herodotos z. B. öfter ausgesprochen hat. Sie ist uralt im Glauben des furchtsamen Menschen und wirkt heute noch in jedem „unberufen" und ähnlichem nach.

Denn die Seelen, die unsterblich heißen und heißen dürfen, machen Halt, sobald sie auf die Höhe gekommen sind, hinausgefahren auf den Rücken des Himmels, und während sie halten, schwingt sie seine Kreisbewegung mit sich herum, und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist. Dies Jenseits hat kein irdischer Dichter je gebührend besungen, wird es auch nicht besingen. Also ist es (denn gewagt muß werden, die Wahrheit zu sagen, zumal wo das wahrhaft Wahre zu schildern ist): in diesem Reiche wohnt das wahrhafte Sein, farblos, gestaltlos, körperlos, sichtbar nur der Vernunft, dem Wagenlenker der Seele, und ihm gilt die wahre Wissenschaft. Der Geist der Götter nährt sich von reiner Vernunft und Wissenschaft, und ebenso jede Seele, die das ihr Bekömmliche aufzunehmen bedacht ist. Daher ist sie befriedigt, wenn sie das Seiende von Zeit zu Zeit sehen darf, nährt sich an der Schau der Wahrheit und läßt sich's wohl sein, bis die Umdrehung des Himmels sie auf denselben Punkt zurückgeführt hat. Auf dieser Umfahrt schaut sie die Gerechtigkeit an sich, schaut Maßhaltung an sich, schaut jene Wissenschaft, die nichts vom Werden an sich hat, die nicht je nach dem verschieden wird, auf das sie sich im Reiche des hienieden für seiend Geltenden bezieht[1]), sondern die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden ist. Und wenn sie auch all das wahrhaft Seiende, das es sonst gibt, geschaut und sich daran geweidet hat, taucht sie wieder herab in das Innere der Himmelskugel und fährt nach Hause. Und nach der Rückkehr führt der Lenker seine Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie mit Nektar[2]).

[1]) Hier erfaßt Platon also die Einheit der Wissenschaft, die trotz aller Zerspaltung in zahllose Disziplinen eine Einheit bleibt; gerade da kommt ihm das zum Bewußtsein, als er in neue, ihm bisher ganz verschlossene Gebiete hinübergeschaut hat; er mußte sich doch sagen, daß er in vielen nicht heimisch werden konnte, die doch auch Wissenschaft waren. Die Blöden, die heute von einem Gegensatz verschiedener Wissenschaften reden oder einer die alleinige Berechtigung vorbehalten, können an dem Ahnherren aller Akademien lernen, der doch immer ein Feind der Vielwisserei und der Halbwisserei gewesen ist.

[2]) Die Götterrosse sollten doch Seelenrosse sein und sich an den ewigen Wahrheiten, die sie voll geschaut haben, satt gesehen haben. Und nun bekommen diese Seelenrosse der Götter das ambrosische Futter wie bei Homer. Es ist wohl wirklich nur der mythische Stil, der den Zug geliefert hat, denn die Seelenrosse der Götter sind ja vorher eingeführt.

So das Leben der Götter. Von den anderen Seelen läßt nur die, welche den Göttern am besten folgen kann, den Kopf des Lenkers in den Raum außerhalb des Himmels sich emporheben; da wird sie in der Umdrehung herumgeführt und sieht das Ewig-Seiende, aber nur so eben, denn die Rosse lassen ihr keine Ruhe; eine andere hebt sich einmal hinüber, sinkt dann wieder herab; die Rosse hindern sie, da sieht sie einiges, anderes nicht. Die anderen gehen wohl alle mit, drängen nach oben, erreichen es aber nicht, bleiben während der Umdrehung unterhalb des Gipfels, treten sich, springen aufeinander, weil jede der andern zuvorkommen will. Da gibt es ein Durcheinander, ein Gegeneinander; sie schäumen vor äußerster Anstrengung, und viele werden durch das Ungeschick des Lenkers lahm, vielen werden die Federn abgestoßen, und alle müssen umkehren, reich an Schmerzen, ohne die Schau des Ewig-Seienden ganz erreicht zu haben; da müssen sie sich von dem Meinen und dem Scheinen nähren. Denn der Grund des heißen Bemühens auf das Gefilde der Wahrheit zu blicken ist dieser: auf seiner Wiese wächst das Futter für den besten Teil der Seele, und das Gefieder, das die Seele emporträgt, nährt sich von ihm."

Es wird dann geschildert, wie die Seele, die ihre Flügel verloren hat, auf die Erde niedersinkt, in einen Menschenleib eingeht, und wie es ihr dann, nachdem sie von diesem frei geworden ist, ergeht, bis sie in einer neuen Weltperiode die Himmelfahrt von neuem versuchen darf. Wir können diese von der Eschatologie des Staates in manchem abweichenden, zum Teil recht befremdlichen Einzelheiten beiseite lassen; sie haben doch keinen philosophischen Wert. Auch die mitgeteilte Schilderung der Fahrt zum Zenith der Himmelskugel empor darf nicht in jedem Zuge nachgeprüft und ausgedeutet werden. Vor allem würde für sie, also auch für die Schau des Ewigen, die Vorbedingung der Erkenntnis des Wahren durch die Wiedererinnerung, genügen, daß die Seele Flügel hätte, und so sie zu denken war die Phantasie gewöhnt. Das komplizierte Bild des Seelenwagens mit den zwei verschieden gemuteten Rossen ist allein für das Verhalten der Seele im Menschenleibe erfunden; da ist es von glücklichster Wirkung, und um deswillen hat Platon es in den Kauf genommen, daß die Rosse Wille und Begierde vor den Wagen der Seele, schon ehe sie das erste mal

eingekörpert ist, gespannt sind, ja daß auch die Götterseele so kompliziert ist.

Damit die auf die Erde niedergesunkene Seele wieder emporsteigen kann, müssen ihr die Federn wieder wachsen, und das tun sie durch das Anschauen des Schönen, zunächst wie es sich auf Erden sinnlich bietet, also in dem Leibe eines schönen Knaben. Wir bleiben hier, wo alles in einer Rede über diese Liebe steht, auf dieser Stufe stehen. Wenn aber, wie es auch hier heißt, erst die Philosophie Anwartschaft auf die Erlösung der Seele aus dem Menschenleibe gibt, so muß doch auch hier der Fortschritt von der Liebe der sinnlichen Schönheit zu der geistigen usw. mit eingerechnet sein. Mit anderen Worten, ohne die Diotimarede ist der Phaidros so wenig verständlich wie ohne den Staat.

Das Symposion hatte gezeigt, wie Sokrates ohne Mühe der Sinnlichkeit Herr war. Das konnte allzu leicht scheinen; hier sollen wir den harten Kampf sehen, den es kostet. Dazu allein sind die beiden Rosse eingeführt, und in der Schilderung ihres Wuchses und ihres Temperamentes läßt Platon einmal seine Freude an dem schönen Tiere, auch seine in dem Reiterdienste erworbene Sachkunde voll zu Worte kommen. Man ist versucht, sich nach diesen Pferden auf dem Parthenonfriese umzusehen. Mit unverhohlener innerer Teilnahme läßt er seinen Sokrates die Paroxysmen der sinnlichen Leidenschaft und die Pein der Selbstüberwindung schildern; aber diese Überwindung ist notwendig, an ihr hängt es, daß die recht philosophierende Seele neubeflügelt die himmlische Rundfahrt mitmachen, das Ewige voll schauen und in der Heimat droben bleiben darf. Wir kennen die Strenge der Forderung, die er im Staate an die Selbstbeherrschung des Liebenden stellt; er wird es in den Gesetzen nicht weniger tun. Er als Erzieher muß so strenge sein. Um so mehr sind wir zunächst verwundert, wenn er hier verkündet, daß ein Fehltritt nur eben den höchsten Erfolg zunichte macht. Ein Freundespaar, das sich in der Hitze der Leidenschaft einmal vergißt, ist darum nicht verworfen. Werden die Flügel nun auch noch nicht wachsen, gekeimt haben sie, und so wird dieses Paar nach dem Ableben nicht in die Finsternisse der Unterwelt verbannt, sondern sie sehen in beglückender Gemeinschaft ihrer völligen Beflügelung entgegen. Platon hat wenig so persönlich Charakte-

ristisches geschrieben wie diesen Schlußsatz (256a), charakteristisch, weil er gegen sein System verstößt, in Wahrheit aus einer hier besonders reichen und tiefen Menschenkenntnis und Erfahrung. Ist schon das gemeinsame Fortleben kaum auszudenken, so noch weniger die Beflügelung ohne neue Einkörperung und am wenigsten die Erhaltung des Bewußtseins und der Liebe und Freundschaft im außerkörperlichen Leben. Und dann diese Bevorzugung: der Richter scheint ja nach dem sonstigen Verhalten der beiden gar nicht gefragt zu haben. Ohne Zweifel hat Platon vorausgesetzt, daß jenes Paar, abgesehen von jenen Entgleisungen, ein Philosophenleben geführt hat, das den vollen Lohn verdiente. Aber wo sonst hat Platon solche Nachsicht gegen die Schwäche des Fleisches gezeigt? Wir werden es nur schön finden, daß er die himmlischen Richter minder streng sein läßt, als er es als Gesetzgeber ist. Aber dann kommt in seinen ganzen Bau ein Riß: Gerechtigkeit kennt kein Verzeihen. Wohin hätte es ihn nicht geführt, wenn er diesen Weg verfolgt hätte? Wer könnte verkennen, daß hier Lebenserfahrungen, milde Wünsche und Hoffnungen den Sieg über die starren Forderungen des Verstandes davongetragen haben, ähnlich wie sich im Phaidon der Glaube an die Seelenwanderung, den der Verstand verlangt, mit der Hoffnung auf individuelles Fortleben kreuzt, die sich aus dem Herzen nicht vertreiben läßt.

Dies ist Platons Eros. Leidenschaft, Fleischeslust hat er wahrlich nicht verkannt, in ihrer Kraft nicht unterschätzt. Sie liegt in der Natur, also ist sie berechtigt, und sie ist gut, wenn sie nur durch den sittlichen Willen gebändigt und beherrscht wird. Was für eine Fratze hat man aus der „platonischen“ Liebe gemacht, und „platonisch“ hat die Bedeutung dessen, was nur so tut, als wäre es etwas, angenommen, ganz wie die Idee, das allein Wirkliche, zum leeren Gedanken, zum Minimum, geworden ist. Ich will nur eine Stanze Lord Byrons anführen:

O Plato Plato, you have paved the way
with your confounded fantasies to more
immoral conduct, by the fancied sway,
your system feigns o'er the controllers core
of human hearts, than all the long array
of poets and romancers. You 're a bore,
a charlatan, a coxcomb, and have been
at last no better than a go-between.

Im Grunde ist Wielands Musarion auch eine Satire auf die platonische Liebe. Leider fehlen mir die Kenntnisse, das Aufkommen dieser Mißverständnisse zu bestimmen, von denen das Altertum natürlich nichts weiß.

Platons Seelenlehre hat nun ihre Vollendung erreicht; nur Ergänzung und Erläuterung bringt der Timaios, und diese Partie (41 d) wird daher hier passend stehen, auch sie mit Platons eigenen Worten. Der Weltschöpfer hat die Weltseele und ihren Leib, die Weltkörper, geschaffen. Aus denselben, nur nicht mehr so reinen Elementen wie die Weltseele, schafft er Seelen, ebensoviel wie Sterne (Fixsterne) sind, und teilt jede einem einzelnen zu. Aber da werden sie erst angesiedelt werden, wenn sie es sich verdient haben. „Und er ließ sie gleichsam einen Wagen besteigen, zeigte ihnen die Natur des Alls und verkündete ihnen die Gesetze ihres Schicksals. Ihr erstes Werden sollte für alle dasselbe sein, daß keine zurückgesetzt würde; verstreut über die den einzelnen bestimmten Erden (d. h. Erde und Planeten) sollten sie das dem Göttlichen am meisten zugewandte Lebewesen werden, Mensch, und da sich diese Gattung in zwei Geschlechter teilt, zuerst das höher stehende Geschlecht, Mann. Wenn sie dann gemäß der Notwendigkeit (den Naturgesetzen) einem Körper eingepflanzt würden, und ihr Körper Stoffe in sich aufnähme und ausschiede, so würde notwendig, daß ihnen allen die Fähigkeit der Empfindung innewohnte, weil sie hiermit Anstöße von außen empfingen, demnach auch das Verlangen (den Eros), gemischt aus Lust und Schmerz, ferner Furcht und Zorn und was diese mit sich bringen, und alle die entgegengesetzten Erregungen (Affekte). Wenn sie deren Herr würden, würde ihr Leben gerecht sein, wenn sie sich beherrschen ließen, ungerecht. Wer die ihm zugemessene Zeit gut gelebt hätte, sollte in die Heimat auf seinen Stern zurückkehren und dessen seliges Leben teilen. Mißlänge es ihm aber, so müßte er in einem zweiten Leben in Weibesgestalt übergehen, und hörte er auch dann mit der Schlechtigkeit nicht auf, gemäß der Art, wie diese Schlechtigkeit herauskäme, in einen entsprechenden Tierleib, und nicht eher sollte er von der Pein dieser Verwandelungen erlöst werden, als bis er mitgerissen von dem ewigen Kreislaufe der Ewiggleichen[1]), der sich auch in ihm vollzieht, all den Unrat, der

[1]) Dies wird erst durch die Weltseele verständlich, von der zum Timaios zu handeln sein wird.

sich von Feuer, Wasser, Luft und Erde angesetzt hat, all das Wüste und Unvernünftige durch die Vernunft bezwingt und in den Zustand seiner ersten Reinheit zurückkehrt. Als der Schöpfer ihnen all dieses als Gesetz verkündet hatte, damit er nicht die Verantwortung für die künftige Schlechtigkeit der einzelnen trüge, verteilte er die Seelen auf Erde, Mond und die anderen Weltkörper. Dann überließ er sie den jungen Göttern, ihnen Leiber zu bilden, das übrige, was zu einer Menschenseele noch weiter gehört, und was das nach sich zieht, zu schaffen und die Herrschaft über sie zu üben, regierend über das sterbliche Geschlecht, ganz im Guten, ganz im Schönen, soweit es sich nicht selbst seine Pein bereitet."

Man muß auch hier die Hülle der mythischen Darstellung abstreifen, sonst gerät man zu Ungereimtheiten, aber andererseits darf man nicht verlangen, daß von dem anfangslosen Kreislauf, in dem sich jetzt Makrokosmos und Mikrokosmos bewegen, die menschliche Vernunft ein ganz befriedigendes Bild entwerfen könne; das wäre die Quadratur des Zirkels. Es hat niemals die ganze Summe der Seelen in männlichen Körpern gewohnt; wie hätten sich die Menschen dann fortpflanzen können. Und wie es um die Tiere steht, ob es deren solche gibt, die keine ewige Seele tragen, sollen wir erst recht nicht fragen[1]). Andererseits ist nicht auszudenken, wie eine Seele anders als durch eigene Verschuldung während eines irdischen Lebens in einen anderen als männlichen Leib geraten sein kann[2]). Dieser Übergang ist eine Entlehnung aus dem pythagoreischen Glauben an die Seelenwanderung durch Tierleiber, zu der folgerichtig das Verbot, ein Tier zu töten, gehörte. Platon hatte dies Letzte immer abgewiesen, das andere in dem Mythos des Staates übernommen, wo es für die Wahl des künftigen Körpers durch die Seele selbst die Unterlage bildete und damit den Ursprung des Bösen in der Welt erklärte, das ihrer von Gott, dem Guten, stammenden Natur zuwiderlief. Daran lag Platon so viel, daß er hier, auf den Staat zurückweisend, die unausdenkbare Vertierung der Seele beibehielt.

[1]) In den flüchtigen Schlußkapiteln des Timaios werden wirklich die Tierleiber für die Menschenseelen geschaffen.

[2]) Das hat die Neuplatoniker veranlaßt, die Tiere in tierähnliche Menschen umzudeuten.

Sieht man hiervon ab, so lehrt er, daß auf der Erde und der Analogie nach auf den Planeten zahllose Seelen wohnen, gebannt auf eine Weile in die Körperlichkeit. Aber sie sind ewig, eine jede eine Welt in sich, so gut wie die große Weltseele des Kosmos, dieser durchaus analog, denn auch sie hat ihren Körper. Aber sie hat ihn in Ewigkeit. Ewig ist von der Seele nur der Kern, wie wir ergänzen müssen, nur die denkende Vernunft, die in dem Reiche des Intelligibeln zu Hause ist und die Fähigkeit, es durch reines Denken zu erfassen, besitzt, zugleich auch den Drang nach ihrer Heimat. Aber mit dem Menschenleibe wachsen der Seele die Teile zu, die der Phaidros nur um des Mythos willen ihr immer zurechnet, ganz wie sie im Staate teils als notwendig zugehörig, teils als vergänglich gelten. Aufstieg und Abstieg der Seelen in ihren irdischen Verkörperungen ist überall wesentlich gleich geschildert; auf die Stationen, die sie im Jenseits durchmachen und die Zeitangaben über ihr dortiges Leben, mythische Bilder, darf niemand Gewicht legen. Kaum mehr als ein solches Bild ist es, wenn hier jede Seele ihren Fixstern zur Heimat hat, also gewissermaßen jeder Mensch eine gefallene Sternseele in sich trägt, die ihre Vollendung und Ruhe erst finden wird, wenn sie durch das reine Philosophenleben frei geworden in ihre Heimat zurückkehrt. Da hat sich Platons Phantasie an einem anmutigen, nicht häufig aber sicher bezeugten Volksglauben befruchtet, der die abgeschiedenen Seelen zu Sternen werden, doch wohl die Guten also belohnt werden ließ[1]). Wir finden einige Jahrhunderte später auch den Glauben ausdrücklich als volkstümlich bezeichnet, daß mit jedem Menschen bei seiner Geburt ein Stern entsteht, mit seinem Tode verlischt (wohl als Sternschnuppe fällt[2])). Das ist vergleichbar, könnte von Platon so umgewandelt sein; aber jeder Anhalt fehlt, diese Vorstellung für so alt und für hellenisch

[1]) Aristophanes Fried. 833 erwähnt es als verbreiteten Glauben. Der Komet, in dem die Römer Cäsars Seele sahen und darin einen Beweis für seine Göttlichkeit fanden, ist der bekannteste Beleg für die lebendige Kraft dieses Glaubens. Da kann aber Italisches einwirken, denn wenn die römischen Dichter Götter und Sterne ganz gewöhnlich gleichsetzen, so ist das weder griechisch noch chaldäisch.

[2]) Plinius Naturgesch. II 28. Boll Zeitschr. Neutest. Wissensch. 1917, 13, der zeigt (was für jeden, der das Griechische verstand, nicht zweifelhaft war), daß der Stern, den die Magier sahen, mit Christus entstanden war.

zu halten. Die Verwandlung in einen Stern konnte ihn anziehen und ihm die anmutige Erfindung eingeben, als er Weltseele und Einzelseelen in ihrer Analogie erfaßte und zugleich die sich selbst bewegenden Wandelsterne, zuletzt auch die Selbstbewegung (Achsendrehung) der Erde kennen gelernt hatte, die demnach auch ihre Seelen haben mußten. Aber es ist auch nur ein Gedankenblitz, der für seine Philosophie nichts einträgt. Sie hat die Seele zuerst nach der Volksvorstellung als den Doppelgänger des Menschen gefaßt, den nach dem Tode ein Leben in einer anderen Welt erwartete, auch ein Gericht. Als er die pythagoreische Seelenwanderung kennen lernte, griff er sie auf, weil sie ihm die Seele vor ihrer Einkörperung zeigte: das machte ihm seine Erkenntnislehre möglich. Nun gehörte die Seele ihrem ganzen Wesen nach dem Reiche des Jenseits, des Intelligibeln, an; der Körper war ihr Gefängnis, und der Tod schien Befreiung. Diese Stimmung hat er vielleicht nur darum im Phaidon so stark vorwalten lassen, weil er zugleich den sterbenden Sokrates vorführte. Denn seine selbstgewonnene Erkenntnis wußte, daß in der Seele neben ihrem Kerne, der Vernunft, die das Ewige erkennt, weil sie zu ihm gehört, auch Kräfte sind, die sie mit diesem Leben verbinden, deren sie nicht entraten kann, selbst wenn sie nur philosophieren will. Er rechnet diese Kräfte als Teile der Seele, wird aber schwankend, ob sie nicht ganz zu dem Körper gehören, also vergänglich sind. Dies macht nicht so gar viel aus, denn die Seele nimmt durch das Leben allerhand Körperliches an, wie es der Timaios sagt, nicht anders als der Staat (611c), der sie mit dem Meerdämon Glaukos vergleicht, an dessen Leib sich wie an einen Schiffsrumpf Muscheln und Seegewächse angesetzt haben[1]). So gut wie diese Ansätze konnte die Seele selbst dauernd Teile besitzen, die nicht reine Vernunft und demnach der Einwirkung des niederen Reiches ausgesetzt waren. Dies durfte also im Ungewissen bleiben, wie es ausdrücklich im Staate ausgesprochen wird, 612a, durfte im Phaidros für das Bild des Seelenwagens in dem einen Sinne benutzt, im Timaios nach der andern Seite gewandt werden; aber selbst der Phaidros 271a behandelt als problematisch, ob sie

[1]) Das ist im Grunde nichts anderes als die Striemen und Narben an der Seele des Tyrannen in dem Mythos des Gorgias, dessen Totengericht nur bekannte Jenseitsvorstellungen verwendet.

einheitlich oder zusammengesetzt ist. Es steht ähnlich mit der Seele, die in einen neuen Körper eintritt. Wenn sie nur Vernunft, also göttlich ist, wie kann sie gar vertiert werden? Gehört auch die Begierde zu ihr, so ist es begreiflich. Im Staate 519a wird auch das schöne Bild gebraucht, das dem vom Meergotte Glaukos entspricht: wie an den Schleppnetzen Bleistückchen angenäht sind, die sie in die Tiefe ziehen, so bringt die Seele etwas mit, das sie an der Erhebung zum Ewigen gehindert hat; das muß ihr die Erziehung abschlagen, sonst verwächst es durch die Befriedigung der Lüste mit ihr und zieht sie in die Tiefe, in den Kot des Irdischen.

Immer noch war die Natur der Seele, aus der ihre Ewigkeit abgeleitet werden sollte, im Grunde unbestimmt, die Beweise wurden von außen an sie herangebracht, und sie selbst war nur von der Seite des gut oder schlecht handelnden, richtig oder falsch denkenden Menschen betrachtet. Da tut erst der Phaidros den entscheidenden Schritt, von der Naturwissenschaft her, indem er Seele nicht mehr im Menschen allein sucht. Erst der Makrokosmos läßt den Mikrokosmos recht begreifen. Jetzt ist Seele nicht Leben, wie sie es ursprünglich war; aber Leben ist ihr eigentümliches Werk. Sie besitzt ein eigenes Leben in ihrer eigenen Bewegung; aber wie in den göttlichen Körpern, den Sternen, die Seelen ihre Bewegungen in ewiger Harmonie mit der weltbewegenden Weltseele vollziehen, so sollen es die zahllosen Menschenseelen auch tun: sie haben zugleich die Freiheit des Willens durch ihre Selbstbestimmung, Selbstbewegung, und sollen sich doch jener Harmonie einfügen, sonst schädigen sie sich selbst, entfremden sich ihrem eigenen Wesen. Es fügt sich diesen Gedanken gut ein, daß sie ihre Bestimmung erst vollenden, ihre Seligkeit erst erreichen, wenn sie auf ihrem Sterne droben am Fixsternhimmel den festen Sitz eigenommen haben, eingefügt in die ewige harmonische Weltbewegung.

Es liegt sehr nahe, Leibniz und seine selbstbewegten Monaden heranzuziehen, die sicherlich nicht ohne Anregung durch Platon entstanden sind; aber es scheint mir unfruchtbar. Eine Seele, die durch zahllose Menschenleiber wandelt, hat keine Individualität, und soweit sie sie in der einzelnen Verkörperung erwirbt, muß sie sie ablegen. Platons Ethik und Politik erkennt ja auch keine Individualität an, wie sie auch keine Entwicklung gelten

läßt. Der Staat soll, einmal richtig gegründet, ewig derselbe bleiben, also werden auch die Menschen darin dieselben sein. So die Forderung. Und doch bricht in dem Kampfe des Lenkers mit seinen Rossen, im Eros und in dem göttlichen Wahnsinn das starke Gefühl für individuelles Seelenleben durch, weil Platon selbst eine so stark individuelle Seele besaß. Er hat es tatsächlich zu keiner vollen logischen Einheit in dem gebracht, was er über die Menschenseele lehrt und glaubt; manch ein Philosoph mag ihn darum schelten. Schelte er es denn auch, wenn hier nichts weiter versucht wird als das klarzustellen, was er Verschiedenes gesagt hat; wer den Menschen Platon lieb hat, kommt schließlich dazu, gerade sich an solchen Widersprüchen zu freuen, weil er fühlt, daß sie zu diesem Menschen und seiner Seele notwendig gehören.

Bisher haben wir uns, lange genug, nur bei der Prophetenrede des Sokrates aufgehalten, die er selbst im Eingang als Inspiration durch den Sommermittag am Bache bezeichnet. Wenn wir diese Rede lesen, vergessen wir ganz, daß sie sich als eine Palinodie gibt, die Sokrates anstimmen muß, weil er sich hat verleiten lassen, zu einer Rede des Lysias ein Gegenstück zu liefern. Phaidros, den wir aus dem Symposion kennen, und der seine dortige Rolle weiterspielt, hat dem Sokrates eine Rede des Lysias vorgelesen, die der kritiklose Bildungsschwärmer höchlich bewundert. Den Ort, an dem sie niedersitzen, kennen wir schon, die Naturstimmung auch; Erinnerungen an sie, sogar an die Tageszeit, werden über den ganzen Dialog hin ausgestreut, damit auch der Leser nicht vergißt, was den Sokrates so unsokratisch reden macht. In dieser gehobenen Stimmung wird uns der dürre kalte Verstand des Lysias doppelt unerträglich. Wie kam nur Platon dazu, eine schlechte Rede des verstorbenen Rhetors dadurch unsterblich zu machen, daß er sie in sein Werk aufnahm? Er wollte die Rhetorik durchaus nicht befehden; als er zu ihrer Kritik und der des Lysias übergeht, ist das erste, daß er die Verachtung zurückweist, mit der die gewöhnlichen Politiker auf die Redeschreiber herabsehen (257 d)[1]. Aber nur

[1]) Es wird das in die Form gekleidet, daß kürzlich einer der Politiker den Lysias in einem Zanke fortwährend „Redeschreiber" genannt hätte. Das kann auf ein Faktum gehen und ist so gedeutet worden, aber es ist

mit einer solchen Rhetorik kann er sich befreunden, die wenigstens etwas Philosophisches, Methodisches in sich hat. Also muß er zwischen den Rhetoren einen Unterschied machen. Sie befehden sich untereinander auf das heftigste, und das hatte sich auf einen Gegensatz zwischen Lysias und Isokrates zugespitzt. Das ließ sich ausnutzen. Der Gerichtsredner Lysias war zum Vertreter der unsittlichen Afterkunst durchaus geeignet; nur paßte die Gerichtsrede nicht zu dem, was Platons Dialog sonst bringen wollte. Daher hat er sich ein Stück sophistischer Prosa ausgesucht, das schon formell durch die Eintönigkeit, mit der die einzelnen Einfälle aneinandergereiht sind, ermüdet und nirgend den scharfen Witz zeigt, der allein die Paradoxie genießbar machen könnte, Aufforderung eines schönen Knaben, einen Liebhaber darum zu erhören, weil er keiner ist, d. h. zwar begehrt, aber nicht liebt. Der geschickte Gerichtsredner Lysias muß dafür büßen, daß er sich auf ein Gebiet begeben hat, auf dem er seine Trümpfe nicht ausspielen kann. Wenn Sokrates von Phaidros gedrängt zunächst einen Anlauf nimmt, dasselbe Thema zu behandeln, so vermeidet er zwar die Fehler der Anlage, die er später an Lysias rügt, aber Platon wäre eitel, wenn er nur zeigen wollte, er könnte einen geschickteren Sophisten vorstellen; die Hauptsache ist, daß er dem Thema eine Wendung gibt, die es seiner Erotik dienstbar macht. Er warnt vor dem verliebten Bewerber, dem Verführer, den nichts als Begierde treibt, so daß diese Rede ein Komplement zu der folgenden Verherrlichung des philosophischen Liebhabers wird. Als er aber da angekommen ist, wo das Thema die Empfehlung des ohne Liebe Begehrenden fordert, ergreift ihn die Ekstase, und die Palinodie setzt ein.

Mit ihrer Vollendung ist der Rausch verflogen. In ganz anderem Tone wird die Rede des Lysias kritisiert, und das führt zu dem zweiten Teile, der Auseinandersetzung mit der Rhetorik. Aber ehe wir uns dieser zuwenden, müssen wir erwägen, was aus der Anerkennung des Unbewußten für die Beurteilung der Poesie, auch der eigenen Poesie Platons folgt.

nicht notwendig. Warum nannte denn Platon den Namen nicht? Vermutlich weil dieser Politiker nicht mehr eine Person war als der anonyme Rhetor am Schlusse des Euthydem.

Sokrates hat seiner Offenbarung über die Natur der Seele ein Lob des Wahnsinnes vorausgeschickt, „durch den uns das Herrlichste zuteil wird; er muß nur als eine Gottesgabe über uns kommen", 244a. Darauf hat er die Prophetengabe verherrlicht, nicht ohne tolles etymologisches Spiel, denn es behagt seiner Laune, sich hier sofort selbst zu ironisieren. Die zweite Form ist der heilsame Wahnsinn, der durch heilige Weihen in alten Zeiten Erlösung von einem Fluche gebracht haben soll[1]). „Das dritte ist die Besessenheit durch die Musen, ein Wahnsinn, der, wenn er sich einer zarten, unberührten Seele bemächtigt, sie erweckt, in Verzückung bringt und durch die Verherrlichung alter Geschichten in Liedern und jeder anderen Dichtungsart die Nachgeborenen erzieht. Wer ohne den Musenwahnsinn an die Türe der Poesie klopft, im Vertrauen darauf, durch die Technik ein ganzer Dichter zu werden, der kommt nicht zum Ziel; er und seine Verstandespoesie versinkt vor der des Wahnsinnigen."

Wie kann diese Anerkennung der Poesie, die sich nicht nur auf die Schönheit erstreckt, sondern auch von erziehlicher Wirkung redet, neben dem Verdammungsurteil des Staates bestehen, der Homer und die Tragödie aus dem gerechten Staate ausweist? Geändert hat Platon seine Ansicht durchaus nicht; die Gesetze urteilen ganz ebenso. Es ist ein Widerspruch, er hat auch nirgend eine Ausgleichung erfahren[2]), aber er erklärt sich durch den verschiedenen Augenpunkt, von dem aus das Dichten betrachtet wird. Das Verdammungsurteil, das der Staat über Homer und damit auch über die Tragödie fällt, deren Ahnherr er ist, wurzelt gar nicht in dem Wesen der Poesie, sondern in dem Glauben, daß die Jugend Schaden leidet, wenn sie von den Göttern glaubt, was Homer sagt, und in seinen Helden sittliche Vorbilder sieht. Es ist also ein Kampf gegen die Stellung Homers in dem Jugendunterrichte. Die Tragödie war sehr rasch dem Epos zur Seite getreten, und wenn Aristophanes in den Fröschen eine Vergleichung von Aischylos und Euripides anstellt, so tut er das ausdrücklich, weil die Dichter die Lehrer der Nation sind. Wer

[1]) Das ist noch unverstanden, vgl. S. 411.

[2]) Wir vermissen einen Dialog des Sokrates mit einem Dichter; sagt er doch in der Apologie, 22a, er hätte auch sie erfolglos daraufhin geprüft, ob sie ein wahres Wissen besäßen. Auch kein anderer Sokratiker scheint das Thema behandelt zu haben.

wollte auch leugnen, daß Aischylos und Pindaros sich als solche gefühlt haben, Euripides mindestens ähnlich wie die zahlreichen Weisheitslehrer seiner Tage. Wenn jetzt der Philosoph darauf Anspruch erhob, der wahre Lehrer zu sein, mußte er gegen die Dichter Front machen. Bei Homer lag noch eine schwerere Gefahr vor. Seine nun schon Jahrhunderte alte Geltung war viel höher; es ist nicht zu verkennen, daß Ansätze vorhanden waren, ihn zu einem heiligen Buche zu machen, wie es dem Alten Testamente widerfahren ist, und dagegen zu protestieren, war durchaus berechtigt. In der Verfallzeit, vom 2. Jahrhundert n. Chr. an, ist etwas Ähnliches wirklich eingetreten, nicht so sehr in der Theorie als dadurch, daß die breite Masse der Bevölkerung wirklich nichts mehr als ein bißchen Homer in der Schule vorgesetzt bekam, wodurch sich die Angriffe von Christen erklären, die nur einen solchen Unterricht genossen hatten. Schon der alte Xenophanes, selbst ein Rhapsode, hatte mit unverhohlener Entrüstung die Unsittlichkeit der homerischen Götterwelt gegeißelt. Homeriden wie Ion, Theologen wie Euthyphron hatten mit jenen Künsten der allegorischen Umdeutung zu helfen gesucht, die später von den Stoikern übernommen wurden, bei denen sie Juden und Christen lernten und auf das Alte Testament übertrugen. Schließlich haben Platons eigene Dichtungen, nicht nur die Mythen, sondern auch die Handlung seiner Dialoge durch Proklos und seinesgleichen dieselbe Umdeutung erfahren. Gegen diese Methode, deren Unwahrhaftigkeit ebenso unausstehlich ist wie ihre Geschmacklosigkeit, hatte Platon immer einen gesunden Widerwillen; aber die Anstöße, die sie beseitigen wollte, erkannte er an und zog den Schluß, daß Homer und Hesiod und alle anstößige Poesie zu verbannen wäre, nicht nur aus der Schule, sondern überhaupt. Er fragt im Staate, 600a, ob Homer ein Erzieher geworden wäre wie Pythagoras oder Lykurgos, im Leben oder später; wo nicht, so darf man ihn jetzt gewiß nicht als solchen gelten lassen.

Soweit ist die Ausweisung Homers berechtigt. Aber Platon hätte sich fragen sollen, ob denn Homer auf die Würde eines Erziehers Anspruch machte, und ob nicht die Poesie als Poesie im Jugendunterrichte als Nahrung der Phantasie unentbehrlich wäre, von der auch ein Weg zur sittlichen Erhebung führt, um so sicherer, wenn diese Wirkung nicht durch aufdringliches

Moralisieren geschädigt wird. Es war der Hauptfehler seiner Schule, daß sie ausschließlich die Bildung des Verstandes im Auge hatte. Wo die Mathematik so gut wie der einzige Lehrgegenstand war, hatte die Kunst verspielt, denn sie gibt keine Wahrheit, die sich messen, wägen, noch errechnen läßt, gibt nicht einmal so viel Wahrheit wie ein Aufriß oder Grundriß, sondern sucht den täuschenden Eindruck nachzuahmen, den die Objekte auf die sinnliche Wahrnehmung machen[1]). Das ist ja richtig; der denkende Künstler Lysippos hat es selbst ausgesprochen, und von hier aus hätte Platon zu der richtigen Auffassung der Nachahmung gelangen können. Aber er warf dieses verhängnisvolle Wort hin und faßte es im Gegensatze zu der Wahrheit, von der dem Künstler das wirkliche Wissen fehlte, auf das es allein ankommen soll. Verhängnisvoll ist das für die gesamte Theorie nicht nur des Altertums geworden, denn Aristoteles war ja noch für Lessing kanonisch, und die Nachahmung der Natur, das Schlagwort des 18. Jahrhunderts, kam von dem verstandesmäßigen Schaffen des Künstlers nicht los. Die Praxis aber hat nur zu bald die Nachahmung auf die klassischen Stilgattungen und Stilmuster bezogen, und so ist die Masse der späteren griechischen und fast die ganze römische Literatur dem horazischen Fluche verfallen *o imitatores servum pecus*; wo sie etwas taugt, tut sie es durch unwillkürliche Abweichung von ihrem Prinzip. Auch das gilt nur allzu lange auch von den Modernen.

Wie für die Schönheit Homers hatte Platon auch für das Drama und die neue halbdramatische Lyrik des Dithyrambos volle Empfänglichkeit; aber gerade dies führte ihn zur Verwerfung, denn die innere Erregung und Erschütterung, die er wenn nicht mehr erfuhr, so doch erfahren hatte, als er Antiope und Bakchen sah, war so stark gewesen, daß sie das Gleichgewicht der Seele störte: dieser unzweifelhaft pathologischen

[1]) Als Beispiel wird gern die Schattenmalerei gewählt, d. h. die Kunst der Schattierung, welche den Eindruck des Körperlichen, der dritten Dimension, hervorruft, Illusionsmalerei ist es geradezu im Theaetet 208 e. Das ist die „phantastische" Nachahmung in der Malerei, die sich über die bloße Nachahmung, hier also als Flächenkunst, erhebt. Das entspricht dem Unterschiede zwischen Drama und Erzählung. Den Unterschied macht der Sophistes 236 c prinzipiell. Praktisch wird er nicht verfolgt; in den Gesetzen 668 a ist er vergessen.

Wirkung durften die Bürger seines Staates, vollends ihre heranwachsende Jugend nicht ausgesetzt werden. Denn die Aufgabe der Erziehung ist es, die niederen Seelenteile der Vernunft zu unterwerfen, damit dem Erwachsenen Selbstbeherrschung und Ruhe zur zweiten Natur wird. Wie sollte da geduldet werden, was die Leidenschaften aufwühlt? Wer die Forderung der gleichbleibend leidenschaftslosen inneren und äußeren Haltung erhob, mußte zur Verwerfung des Dramas gelangen. Aristoteles hat seine Lehre von der Katharsis als einen Versuch ersonnen, durch eine andere Auffassung von der Wirkung der Tragödie der Folgerung zu entgehen[1]). Bleibe dahingestellt, wie gut es ihm gelungen ist: so viel ist unbestreitbar, daß kein Tragiker beabsichtigt hat, was nach Aristoteles Aufgabe der Tragödie ist, aber wohl dann den lautesten Beifall fand, wenn er dem Zuschauer den stärksten Tränenstrom entlockte[2]), also ein unreines, mit Schmerz vermischtes Lustgefühl erregte. In seiner Jugend hatte Platon gesagt, der Tragiker ginge auf nichts aus als auf die Belustigung der Zuschauer (Gorgias 502c). Von dieser Übertreibung ist er zurückgekommen: Lust ist freilich dabei, aber es muß „unschädliche", reine Lust sein[3]), ein Begriff, den Aristoteles dann weiter verfolgt hat. Denn am Spiel muß der Spielende und dem vorgespielt wird sich belustigen, und das Spiel, „die Schwester des Ernstes", ist als ein berechtigter Naturtrieb anerkannt, den er in den Gesetzen zum Ausgangspunkt seiner Erziehung nimmt und daher in der Musik und dem Liede eins ihrer vornehmsten Mittel sieht. Aber eben darum darf die Absicht der Erziehung nicht durch die pathologische Wirkung durchkreuzt werden, die jener Absicht zuwiderläuft. Eben darum wird die Komödie in gewisser Beschränkung zugelassen[4]), während für die Tragödie kein Raum bleibt. Anerkannt ist, daß die Poesie und zumal ihre kunstvolle Gattung, die Tragödie,

[1]) Das hat Finsler, Platon und die aristotelische Poetik, erfolgreich gezeigt, ein Buch, auf das ich um so lieber hinweise, da ich mir nicht alle seine Folgerungen zu eigen machen kann.

[2]) Ion 535 e, Staat 605 d, Gesetze 800 d.

[3]) Gesetze 667 e. Das ganze zweite Buch gibt die oben kurz zusammengefaßte Lehre.

[4]) Gesetze 816 e; sie soll den Bürgern Bilder von Lastern so zeigen, daß sie sie ohne Gefahr der Ansteckung kennen lernen.

eine eigene Techne hat, also eine Kunst, einen Stil mit seinen besonderen Regeln, die gelernt werden können und müssen[1]). Das ist viel mehr, als Aristoteles zugesteht, der in seiner Poetik dem Dichter nur die Erfindung der Fabel, des Mythos, wie er sich ausdrückt, und den sprachlichen Ausdruck beläßt, dagegen die Erfindung und Entwicklung der Gedanken der Rhetorik zuweist, von der er mehr als billig beherrscht ist. Das hat dazu geführt, daß das Wesen der Poesie immer mehr vergessen ward, bis sie nichts mehr war als eine durch die kanonischen Gattungen bestimmte Form der Stilisierung, und um dieser Unfreiheit willen tiefer stand als die Kunstprosa. So haben Quintilian und Tacitus theoretisch geurteilt, daran hat sich die Praxis ihrer Zeit gehalten. Wie ärmlich gegenüber dem Platon des Symposion, der von dem Dramatiker verlangt, Komödie und Tragödie dichten zu können. Sah er doch selbst beides in dem Menschenleben, und er hätte nichts dagegen haben können, wenn jemand auf Homer und das Drama übertragen hätte, was von Menander gesagt ist, daß er ein Spiegelbild des Lebens lieferte. Nur war das ihm freilich ein täuschendes Bild; ein Dichter in seinem Sinne hätte ein wahrhaft Wissender, ein Philosoph sein müssen, wie er es im Phaidros am Ende 278b verlangt[2]). In seinem Staate, noch dem der Gesetze, ist ein anderes, gerechtes Leben verwirklicht: da spielen die Bürger selbst eine andere, höhere, reinere Tragödie und können die nicht brauchen, die ihnen die Schauspieler vorführen wollen[3]). Das war und blieb ein Staat des Wunsches. Wenn er nur die Berechtigung anerkannt hätte,

---

[1]) Phaidros 268d. Die Techne wird auch 245a zugestanden. Leider wird Näheres zu ihrer Bestimmung nicht angegeben; aber der Forderung werden Sophokles und Euripides genügen, die 264c gestellt wird, daß sie ihrem Werke die in sich vollendete Einheit verleihen, die ein jedes Lebewesen zeigt.

[2]) Gesetze 670e verlangt von dem Dichter das eine nicht, daß er weiß, ob seine Nachahmung gut oder schlecht ist; darin liegt, daß er sein Handwerk vollkommen beherrschen muß; nur ob es dem Zweck entspricht, den ihm allein die Einsicht in das wahre Wissen setzen kann, wird niemand als der Philosoph beurteilen können.

[3]) Gesetze 817a. Wenn da die Tragiker ins Land kommen und die Erlaubnis nachsuchen, eine Vorstellung zu geben, so zeigt das bereits die Tätigkeit herumziehender Gesellschaften, aus der sich bald die großen Verbände der dionysischen Techniten herausbilden sollten.

vom Leben zu zeigen, was es ist, indem es in seinen Erscheinungen vorgeführt wird, so würde er zur Anerkennung der Tragödie und der Poesie überhaupt gelangt sein. Ja noch mehr. Wenn der rechte Dichter, wie der Phaidros 245a zugesteht, die Nachgeborenen erzieht, indem er die Taten der Vergangenheit verherrlicht, so ist Homer doch ein Erzieher gewesen. Aischylos und Pindaros erst recht; beide haben in dieser Absicht gedichtet, Euripides in seiner Weise auch, und Aristophanes hat ihn als Erzieher angegriffen. Von diesem Standpunkte scheint es uns ein Gebot der historischen Gerechtigkeit, diese Volkserzieher für ihre Zeit und in ihrer Art anzuerkennen, wenn auch jetzt der Philosoph diese Rolle übernahm. Aber diese wie jede geschichtliche Würdigung lag Platon völlig fern. Um so stärker stand er selbst unter dem Zauber der großen Poesie. Er bewunderte und liebte Homer und gesteht es im Staate mit ergreifenden Worten, wie schwer ihm das Verdammungsurteil fällt. Es brannte auf seiner Seele: daher die Anerkennung, die der Phaidros bringen kann, weil er nun einmal die Dichtung nicht von der Seite der Hörer, sondern von dem dichtenden Subjekte her ansieht. Da kommt nicht nur der innere Schaffensdrang zu seinem Rechte, sondern wird gerade der Mangel des Bewußten, Verstandesmäßigen zu einem Vorzug. Und wenn es dem Sokrates eben in diesem Zustande der Begeisterung gelingt, ewige Wahrheit zu künden, sollen wir da nicht den Dichtern das gleiche zugestehen? Verfolgt hat Platon diese Erkenntnis nicht[1]), die ihm selber seine Dichternatur in einem ähnlichen Zustande gesteigerter innerer Empfänglichkeit abrang, da der sonst dominierende Verstand schweigen mußte. Auch ausgeglichen sind die Widersprüche nicht; sie waren unvermeidlich, weil in Platon zwei Seelen waren, der Poet und der Mathematiker, und weil sein Ziel immer das Ethisch-Religiöse blieb. Aber er wäre weder Poet noch Mathematiker noch Ethiker in seiner einzigen Größe geworden, wenn er nur das eine oder das andere in einseitiger Konsequenz gewesen wäre.

[1]) Nur in den Gesetzen 682a, als er ein homerisches Zeugnis zum Belege für eine historische Theorie verwendet, sagt er, daß die Dichter, ein der göttlichen Begeisterung fähiges Geschlecht, mit Hilfe der Musen (d. h. nicht als Wissende) gelegentlich eine Wahrheit offenbaren.

Allzuwenig hat seine Anerkennung des unbewußten Schaffens gewirkt; nur die kostbare Schrift, die früher Longin hieß, aber dem Anfange des 1. Jahrhunderts n. Chr. angehört und ganz von platonischem Geiste genährt ist, hat dem Enthusiasmus seine Würde gewahrt und ist dazu gelangt, gerade im Affekt, in der inneren Leidenschaft des schaffenden Künstlers, das alles belebende Feuer zu erkennen. Sonst gilt der heilige Wahnsinn des Dichters für eine Paradoxie, die auffallenderweise neben oder vor Platon dem Demokritos zugeschrieben wird, von dem auch eigene bezeichnende Äußerungen erhalten sind[1]). So finden sich die beiden großen Philosophen in einer Lehre zusammen, die mit ihrer sonstigen Theorie in keinem Zusammenhange steht. Ist das Zufall? Oder soll Platon von Demokritos belehrt sein? Entscheiden läßt sich das nicht; aber die innere Wahrscheinlichkeit spricht dagegen, und es reicht hin, daß sie beide groß genug waren, aus der eigenen Natur die große Wahrheit zu entnehmen. Könnten wir Demokrit noch selbst hören, so würden vermutlich die Übereinstimmungen zahlreich sein, und auch die Gegensätze sich als Ergänzungen herausstellen.

Dem gerecht zu werden, was der Phaidros über die Dichtkunst bringt, mußte weithin auf andere Schriften hinübergeblickt werden. Über die Rhetorik können wir uns kürzer fassen, gerade weil ihr der umfängliche zweite Teil des Dialoges gewidmet ist; da lag dem Platon reiches Material vor, das er nun dem höheren Ziele unterordnete, das zu verfolgen ihm der Moment eingab. Daß die Abrechnung mit der Rhetorik längst in seiner Absicht liegen mußte, haben wir beim Euthydemos gesehen (S. 304). Geradlinig verläuft das Gespräch auch jetzt nicht; das verwehrt die Stimmung, denn die umgebende Natur verliert ihren Zauber nicht, wie durch wiederholte Hinweise auf sie eingeschärft wird. Aber es erscheint nicht notwendig, all das Rankenwerk gelegentlicher Polemik mit ihren geistreichen Scherzen zu verfolgen.

Das erste ist die Kritik der Lysiasrede, und sie wird in

[1]) Horaz Ars 295 f. „Nach Demokrit erreicht das Talent mehr als die erbärmliche Technik, und wer nur bewußt schafft, wird kein großer Dichter“ Demokrit (B 21 Diels) bewundert, was Homers ekstatisches Talent geschaffen hat; ähnlich allgemein vom Enthusiasmus des Dichters B 18.

beabsichtigtem Kontraste zu den hohen Tönen der Palinodie recht scharf und klar gegeben. Da der Hauptmangel der altertümlichen Schulrhetorik die Dispositionslosigkeit war, gewinnen wir die wichtige Forderung, daß die Rede ein organisches Gebilde, ein gegliedertes Ganze sein muß (264c), eine Forderung, der Platon mit diesem Dialoge nach eigener Meinung genügt haben muß, woran sich seine Erklärer zu halten haben.

Der Rhetorik im ganzen[1]) wird zwar der Name einer Kunst versagt, weil ihre Überredung nur den Schein eines Wissens erzeugt (260e). Darin hat sich seit dem Gorgias (463b) nichts geändert. Aber das führt nicht zur Verwerfung, geschweige zu der Verhöhnung, der die Etymologie im Kratylos, die Eristik im Euthydem verfielen. Das was die Rhetoren ihre Techne nennen, Kunst, Handwerk und System zugleich, ist etwas Unverächtliches. Wie sollte Platon Kunstmittel ganz herabwürdigen, die er selbst anwendet? Lysias war ja von seinen Fachgenossen längst überwunden. Gegenüber der Unbehilflichkeit seiner Gedankenentwicklung und der Unordnung, in der er sie vorträgt, erhalten wir einen Einblick in die verwirrende Fülle der bis zum Übermaß spezialisierten Regeln über die Anlage einer Gerichtsrede, in denen sich die Rhetoren überboten. Dabei fallen viele Namen[2]) mit spöttischen Bezeichnungen und überraschenden Wendungen, deren Pointen uns oft entgehen: ein

[1]) Gar nicht ungeschickt hat der Rhetor Aristeides in seiner ersten Rede wider Platon für die Rhetorik den Phaidros gegen den Gorgias ausgespielt, indem er die Begabung des Redners auch als eine Art des Unbewußten, des göttlichen Wahnsinns bezeichnet. Überhaupt verdient seine Polemik eine Behandlung, die das zugehörige Material aus den rhetorischen Schriften aller Zeiten heranziehen muß. Der Kampf ist im 2. Jahrhundert v. Chr. und am Anfange des 1. lebhaft geführt, als Molon gegen Platon schrieb, und Philon sich genötigt sah, der Rhetorik einen Platz in dem akademischen Unterrichte zu gewähren.

[2]) Von Polos wird die Schrift angeführt, die wir aus dem Gorgias kennen; Euenos kam in der Apologie vor, Thrasymachos im Staate. Diese reichen also in die Zeit des Sokrates zurück, und von keinem Namen können wir nachweisen, daß er anachronistisch eingeführt wäre; zeitlich unbestimmbar ist nur Likymnios, der wie Euenos auch Dichter war. Wichtig ist, daß Platon in dieser Reihe den Eleaten Zenon nennt: er beschäftigte sich also auch mit der Form seiner Schrift. Das stimmt dazu, daß er ihn in seinem nächstfolgenden Dialoge Parmenides stilistisch nachgeahmt hat; er tat es wohl schon in den Disputationen seiner Schule.

Zeichen recht eingehender Beschäftigung mit dieser Literatur, die wir auch für Platons Schule erschließen dürfen. Auf die übertriebenen Schmuckmittel, mit denen Gorgias einst die Welt bezauberte, wird dagegen gar nicht mehr eingegangen. Im Symposion waren sie noch um Agathons willen parodiert; jetzt hatten sie ihre Anziehungskraft verloren; Isokrates nannte sie geradezu kindisch. Aus allem sollen wir das eine Wichtige lernen, daß von den Rhetoren über diesen guten oder schlechten Mitteln der Zweck des Ganzen vergessen wird.

Der Zweck ist Überredung, also anderen die Meinung beizubringen, die der Redner will. Das wird nicht mehr unbedingt verworfen, weil es Meinung, nicht Wissen ist, was beigebracht wird. Es ist doch eine Art der Seelenführung, der Psychagogie, und Platon weiß nun, daß der Politiker, der das Volk leiten will, sich auf die Seelenführung, also auch auf ihre Mittel verstehen muß: für Wissen ist die Masse doch nicht zugänglich. Diese Rhetorik als Dienerin der wahren Politik wird uns im Politikos begegnen, dessen Gedanken Platon also schon gefaßt hat. Auch eine Methode dieser Überredungskunst muß es geben, und hier gibt Platon zu erkennen, daß er mit dem Programm des Isokrates, das die Methode seines Unterrichtes (oben S. 266) charakterisierte, in recht vielem übereinstimmt (272a). Freilich mit einem fundamentalen Unterschiede. Von dem wahren Wissen sah Isokrates ganz ab, erkannte es gar nicht an. Da wird mit einem Beweise, den der junge Platon im Hippias spielend vorgetragen hatte (oben S. 136f.), dargetan, daß man die Wahrheit kennen muß, um sicher täuschen zu können (260d). Wie sich gebührt, tritt also die wahre Methode hervor, die wahre Seelenführung, wie sie Platons Schule in der Dialektik anwendet. Sie besteht nicht in der Lehre von jenen Ideen, die Isokrates einführte, sondern in Platons Ideenlehre, in der Kunst, durch Zerlegen und Vereinigen zur Definition, zur Erfassung des Begriffes vorzudringen, das Wesen der Dinge zu erkennen (265—66). Dabei fallen Schlagwörter, die damals in ihrer Tragweite wohl nur den Schülern ganz verständlich waren: erst der Sophistes hat sie in streng wissenschaftlicher Form in ihren Zusammenhang eingereiht und damit erläutert. Auf diesem Grunde erst wird sich eine berechtigte und fruchtbare Rhetorik aufbauen lassen. Der Unterbau muß tief gelegt werden, ganz wie nach Hippokrates die Einsicht in die ganze

Natur Vorbedingung für die Praxis des Arztes ist. Hat doch Perikles der Verbindung mit der Naturphilosophie des Anaxagoras die Tiefe seiner Rede verdankt (270a). Jetzt hat Platon also für die Beredsamkeit eines Politikers Anerkennung, den er einst heftig befehdet hatte, kann im Gefühle seiner Überlegenheit der Rhetorik, die er im Gorgias trotzig von sich stieß, die Hand zur Versöhnung bieten, und den Isokrates, dessen Vorzug vor Lysias lebhaft anerkannt wird, mit schmeichelhaften Worten auffordern, sich zur wahren Philosophie zu bekehren, deren Namen er immer im Munde führte.

Dialektik ist die wahre Methode; wir kennen sie seit dem Menon. Die Untersuchung heißt nach dem Gespräche, der Unterricht ist mündlich, die beste Wirkung des Lehrers persönlich. Insofern ist Platon Sokratiker geblieben, der rechte Sokratiker erst geworden. Eine Techne, ein Hand- und Lehrbuch will er nicht schreiben, kann er nicht schreiben, denn der Weg von Seele zu Seele geht nicht über ein totes Buch, und das wahre Wissen wird nicht von außen hineingetrichtert, sondern es wird in der Seele die schlummernde Erinnerung an die einst geschaute Wahrheit erweckt. Also hat das Schreiben überhaupt keine Berechtigung. Bei dieser Paradoxie kommt er an. Weshalb schreibt er denn, schreibt er diesen Dialog? Er sagt es selbst, es ist ein Spiel. Und warum spielt er? Wer den Dialog als Ganzes faßt, ist um die Antwort nicht verlegen. Er muß; es treibt ihn etwas Unbewußtes, der innere Drang; auch dies ist ein göttlicher Wahnsinn. Der Poet in ihm zwingt ihn zu schreiben, und mag er den Wert der Dichtung noch so tief herabsetzen, gewähren läßt er die Poesie, gewähren läßt er auch die Rhetorik. Alles unter der einen Bedingung: die Wahrheit muß jeder erkannt haben und zu verteidigen wissen (278c), das Ziel muß er immer vor Augen haben, muß sich nach Kräften bemühen, das in Worten und Werken zu leisten, an dem die Götter ihre Freude haben (273e). Die Weisheit besitzt Gott allein, aber Sucher der Weisheit, Philosophen, können und sollen wir alle werden. „Lieber Pan und ihr anderen Götter dieses Ortes, verleiht mir innerliche Schönheit, und laßt, was ich äußerlich habe, dem Innern freund sein.“ Der Leib soll der Seele gehorchen, die Rosse Wille und Begierde ihrem Lenker, der Vernunft. Mit diesem Gebete scheidet Sokrates von dem lieb-

lichen Orte, der ihn dazu begeisterte, in heiligem Rausche ewige Wahrheit zu verkünden.

Indem der Schluß auf den Eingang zurückgreift, macht er die Einheit des Ganzen fühlbar. Manchem will nicht eingehen, daß die Reden über die Erotik mit der Kritik der Rhetorik zusammengehören und der verschiedene Stil der Behandlung durch den Inhalt geboten ist. Keins von beiden ist Selbstzweck, jedes erhält erst durch das andere seine volle Bedeutung. Die Psychologie gehört mit der Psychagogie zusammen. Was die Seele ist, wo ihre Heimat ist, muß wissen, wer Seelen führen will; er muß es auch lehren. Wie es nicht gemacht werden kann, zeigt vorn das Beispiel des Lysias, hinten die Kritik der rhetorischen Regeln. Sokrates muß dithyrambisch reden, damit wir verstehen, daß Platon spielend schreiben muß. An der Oberfläche liegen diese Parallelen freilich nicht; es ist auch manches unausgesprochen, namentlich die Wirkung des Eros in dem Verkehre von Lehrer und Schüler, und das ist ganz nur dadurch gerechtfertigt, daß das Symposion vorlag. Aber die Einheit der Gedanken ist vorhanden, und die Einheit der Stimmung vollends überall durchgeführt.

Ein wunderbares Werk; bei jedem neuen Lesen entdeckt man neue Wunder, denn niemals hat Platon seiner Seele so freie Bewegung gestattet. Es steckt gewiß nicht seine ganze Philosophie darin, aber der ganze Philosoph steht dahinter und blickt überall hervor. Darum war es begreiflich, daß Schleiermacher, der die Person mit der Philosophie gleichsetzte, den Phaidros an die Spitze von allen Schriften stellte, und daß viele immer noch ein Programm in ihr finden wollen[1]). Und doch ist sie zur Einführung in Platons Philosophie gerade nicht ge-

[1]) Wenn immer noch der Versuch gemacht wird, dem Phaidros die Stellung zu erhalten, die er bei Schleiermacher einnimmt, und den unüberwindlichen Widerständen des Stiles durch die Fiktion einer doppelten Bearbeitung zu entgehen, so gehört das zu den häufigen aber immer besonders unglücklichen Anstrengungen, einen abgeschnittenen Ast anzuleimen, weil man so gern auf ihm sitzen bleiben möchte. Da ich selbst zuerst von Schleiermacher befangen gewesen bin und mich ganz allmählich freigemacht habe (allerdings nicht erst nach Arnims siegreicher Beweisführung), weiß ich, was es kostet, einen lieben Irrtum abzulegen; aber die Wahrheit ist das Liebe an sich.

eignet; er selbst würde schon um der Ekstase willen davor warnen. Menon und Theaetet sind zur Einführung geeignet. Der Hauptwert und Hauptreiz des Phaidros liegt gerade in dem Persönlichen, das hier am vernehmlichsten zu uns spricht; er ist am allerwenigsten mit Berechnung auf die Leser geschrieben. In die platonische Dialektik muß man schon eingedrungen sein; dann aber wird uns der Phaidros am meisten das ersetzen, was Platons Schüler als das Beste von ihm empfingen, die Berührung mit dem lebendigen Menschen.

14. Nur noch Lehrer.

Im Staate hatte Platon zwar schüchtern, denn er ließ Adeimantos nur zweifelnd beistimmen, aber hatte doch die Hoffnung ausgesprochen, die Menge würde ein Einsehen haben, wenn ihr Gelegenheit geboten würde, sich davon zu überzeugen, wes Geistes ein wahrer Philosoph wäre. Er hatte es diesem auch zur Pflicht gemacht, sobald die Aufgabe an ihn heranträte, das Opfer zu bringen, nicht nur für das eigene Seelenheil zu sorgen, sondern ein Amt zu übernehmen; dabei war auch in Aussicht gestellt, daß er die Neuordnung der Gesellschaft zwar im Hinblick auf das himmlische Vorbild, aber mit Rücksicht auf die irdisch gegebenen Bedingungen durchführen würde.

Im Phaidros kam er noch einige Schritte weiter entgegen. Die Dichter, die Grund hatten, sich über ihre Ausweisung aus dem Staate zu beklagen, konnten nun zufrieden sein, da er ihre Ekstase rechtfertigte und sogar selbst teilte; auch ihre bewußte Kunst hat er niemals so sehr anerkannt wie hier, 268d. Die Rhetorik erhielt trotz scharfer Kritik ein Feld berechtigter Tätigkeit, und Isokrates ward mit verbindlichen Worten zur Mitarbeit aufgefordert.

Man pflegt diese Äußerungen zu überhören, an die Erwartungen, die in ihnen laut werden, nicht zu glauben, weil nichts daraus geworden ist. Es mag ja auch mancher wünschen, daß Platon sich nicht so sehr über die Athener und sich selbst getäuscht hätte, aber schon aus dem Rückschlag, aus der Enttäuschung, die er unverkennbar äußert, folgt, daß er anderes erwartet hatte. Was das sein sollte, wird er im einzelnen vielleicht selbst nicht bestimmt gewußt haben, im ganzen ist es wohl zu fassen. War nicht Solon mit dem außerordentlichen Amte eines „Versöhners und Gesetzgebers“ betraut worden? Hatte nicht Pittakos in Mytilene Gesetze gegeben, Demonax von Mantineia in Kyrene, Diagoras von Korinth in Theben? Ja selbst

Parmenides sollte es in seiner Heimat getan haben[1]). Es mag unglaubwürdig sein, ist wenigstens zu schlecht bezeugt, als daß man sich darauf verlassen dürfte, daß Platon aufgefordert wäre, für Megalopolis Gesetze zu geben[2]), was in den ersten sechziger Jahren geschehen sein müßte; aber daran ist nicht zu zweifeln, daß er in andere Städte auf ihren Wunsch Gesetzgeber aus seiner Schule entsandt hat[3]). Solche Tätigkeit ist auch später keineswegs unerhört; Antigonos Gonatas, Kleomenes von Sparta haben Stoiker neben sich gehabt, und Aristoteles hat an Alexander politische Mahnungen gerichtet, bei ihm die Freiheit seiner Vaterstadt durchgesetzt und ihre Verfassung ausgearbeitet. Auch Eudoxos hat sich um die Verwaltung, vielleicht die Verfassung von Knidos Verdienste erworben[4]), Menedemos von Pyrrha, ein sehr angesehener Platoniker ebenso, und Menedemos von Eretria hat gar eine Weile die Politik seiner Heimat so gelenkt wie Platons Freund Archytas die von Tarent.

Athen freilich bekehrte sich nicht von dem Glauben, daß die Philosophen unpraktische Träumer wären, weltfremd und hilflos im wirklichen Leben, wo nicht gar verrückt; sie mochten sich den Rhetoren überlegen dünken, die Menge hielt sich doch lieber an diese[5]). Der Glaube an die angeblich solonische

---

[1]) Plutarch gegen Kolotes 1176a.

[2]) Pamphile bei Diogenes 3, 23. Im 3. Jahrhundert sind zwei Akademiker in Megalopolis in leitender Stellung, Plutarch Philopoimen 1; davon kann Platons Berufung eine Spiegelung sein; aber ihre Möglichkeit ist nicht abzuweisen.

[3]) Plutarch gegen Kolotes 1126c, Sendung nach Kyrene *ad princ. inerud.* Anfang.

[4]) Hermippos bei Diogenes VIII 88; zugrunde liegt der kurz vorher erwähnte Volksbeschluß der Knidier.

[5]) Unter Platons Schriften hat sich ein kleiner Dialog eingedrängt, der als eine Antwort auf den Staat und den Phaidros wertvoll ist. Der Verfasser hat die Maske des Kleitophon vorgenommen, der im Staate den Thrasymachos begleitet, und richtet eine leidenschaftliche Rede an Sokrates, dem er vorwirft, er verstünde vortrefflich, die Leute an die Sorge für ihr Seelenheil zu mahnen, aber ihnen dazu zu verhelfen, ihnen die Kraft zur Tugend zu verleihen, verstünde er gar nicht, und seine Schüler, unter denen Platon deutlich bezeichnet wird, erst recht nicht. Daher bleibt Kleitophon bei Thrasymachos und wird dem Sokrates nur ein bedingtes Lob erteilen, wenn er mit Lysias redet: dieser Zug weist auf den Phaidros. Der Verfasser hat sich die Mühe nicht gemacht, den Staat durchzulesen,

Demokratie und ihre Vortrefflichkeit war nicht zu überwinden. Die Demagogen trieben ihr altes Spiel weiter, und die Hellenen fuhren fort sich selbst zu zerstören. Wenn Platon etwa auf Timotheos und Chabrias gehofft hatte, so war auch das eine Täuschung. So half es nichts, er mußte sich damit abfinden, daß er in dem engen Kreise der Schule verblieb, und auch das konnte nicht ausbleiben, daß er mehr Gelehrte als Staatsmänner erzog. Bitter genug war es ihm; unvermeidlich, daß er sich immer mehr von einer Welt abwandte, die ihn verschmähte.

Wir können uns der Wahrheit nicht verschließen, daß er die Enttäuschung verdiente, weil er sich und der Theorie Fähigkeiten zutraute, die sie nicht besaßen. Andererseits verdienen die Athener für die Politik, die sie damals nach außen und innen trieben, das härteste Urteil, aber daß sie von dem platonischen Staate nichts wissen wollten, war nur recht. Es lag keineswegs allein daran, daß seine Gedanken für ihr Verständnis einen zu hohen Flug nahmen, sie durften verlangen, etwas zu hören, das unmittelbar auf die brennenden Fragen der Gegenwart einging. Da aber läßt sich nicht verkennen, daß Platon in der Akademie die Fühlung mit der Zeitgeschichte verloren hatte, sonst würde sich in den zahlreichen Schriften der siebziger Jahre ein Reflex finden, fielen doch in sie die Gründung des zweiten Seebundes und die Erhebung Thebens. Einst hatte Platon im Menexenos deutlich zu erkennen gegeben, wie er die Gegenwart beurteilte und die athenische Politik gerichtet wissen wollte. Sein Rat, sich mit dem Königsfrieden abzufinden und auf die Beschränkung eines Kleinstaates einzurichten, entsprach auch dem Gebote der Lage. Dazu gehörte die Suprematie Spartas; sie anzuerkennen fiel Platon nicht schwer, hat er doch noch in den Gesetzen ganz so geredet, als ob die spartanische Macht und ihr allgemeines Ansehen unerschüttert wäre. Sofort nach dem Abschlusse des

denn ihn interessierte nur die praktische Moral. Daneben bezieht er sich auf Dinge, die bei Platon gar nicht stehen, also wohl auf mündlichen Verkehr. Alles ist verständlich, wenn er ein Schüler war, der den Weg der Wissenschaft nicht gehen konnte oder mochte und daher unbefriedigt blieb, ein ehrlicher Mann, für den ein offenbartes Sittengesetz, ein festvorgeschriebener Heilsweg gepaßt hätte. Vergessen wir nicht, daß Platon Erfahrungen gemacht haben mußte, als er von den Gefahren der schonungslosen wissenschaftlichen Kritik sprach, Staat 539b.

Königsfriedens begann Sparta mit rücksichtsloser Gewalt alles niederzuschlagen, was Miene machte, einen eigenen Willen zu behaupten, und daß dies unter dem scheinheiligen Vorwande geschah, die Selbständigkeit der kleinen Staaten zu beschützen, macht die brutale Politik nur abstoßender. Athen blieb gefügig und ließ sogar seine Feldherren fallen, die den thebanischen Emigranten bei der verwegenen Tat behilflich gewesen waren, der Befreiung ihrer Stadt von der durch schmählichen Überfall aufgerichteten Zwingherrschaft Spartas. Zugleich aber wagt Athen eine neue große Kraftanstrengung, den Versuch, zwar nicht das alte Reich zu erneuern, aber doch an die Spitze eines Staatenbundes zu treten, der, da die Küsten Asiens dem Könige gehören, wenigstens die Inseln und die europäischen Küsten Thrakiens und Makedoniens umfassen soll, womöglich weiter greifen, also aus Athen eine Großmacht neben Sparta machen. Damit war eigentlich der Zusammenschluß mit Theben gegeben; zuzeiten ist er auch eingetreten, allein das alte Mißtrauen gegen den böotischen Nachbar war zu fest gewurzelt, und zu einer konsequenten Politik brachte es Athen nicht mehr: ein Staatsmann, dem das Volk gehorchte, oder der es zwang, war nicht vorhanden. So spielt die Stadt eine unrühmliche Rolle, trotz einzelnen glänzenden Erfolgen und unleugbar steigendem Wohlstande. Theben dagegen findet seinen Epaminondas, der bei Leuktra siegt, in den Peloponnes eindringt, Arkadien zu einem Staate einigt, Messenien für immer von Sparta losreißt und die Waffen bis in die Vorstädte Spartas trägt. Als das bisher unüberwindliche Heer der Spartiaten in offener Feldschlacht von den Thebanern bei Leuktra geschlagen wird, ist ein Zauber gebrochen. Sparta ist nur noch ein Kleinstaat und kann nichts anderes mehr werden, wenn es auch seine Selbständigkeit zäh mit Ehren behauptet. Athen aber wird immer mehr kopfscheu, fürchtet die neu aufstrebende Macht und wendet sich der absterbenden zu, doch auch dies nicht mit entschiedenem Entschlusse. Der fehlt ihm auch im Verhältnisse zu seinen Bundesgenossen. So spielt es eine klägliche Rolle, mag auch zunächst erreicht werden, daß die Bürgerschaft in leidlich gewahrtem Frieden von den Kämpfen der anderen Vorteile zieht.

Von all dem keine Spur in Platons Werken; nirgend verrät

er, wie er über Epaminondas dachte[1]), der doch ein Schüler des Pythagoreers Lysis war, nirgend eine Hindeutung darauf, daß die Kriegerkaste Spartas im Aussterben war, die lykurgische Verfassung ihre Lebensfähigkeit verloren hatte, wenn sie auch ein Scheinleben weiter führte.

Wie anders Isokrates. In einem Werke, dessen Zugkraft sich in der Gründung des neuen Bundes bewährte, dessen Kunst auch Platon nicht verkennen konnte, hatte er zu den Hellenen gesprochen und für den Anspruch Athens, das vereinigte Hellas gegen Persien zur Befreiung der asiatischen Hellenen zu führen, hinreißend plädiert. Später war er gegen Theben aufgetreten; er hat im nächsten Jahrzehnt geradezu für Sparta geschrieben. Es ist gewiß richtig, daß er keine staatsmännische Einsicht besaß, auch keine eigene feste Überzeugung, noch viel weniger je das Auge zu den Höhen aufgeschlagen hat, in denen das himmlische Vorbild wohnt, nach dem Platon die Gesellschaft neu bauen wollte. Aber der Publizist wußte für den Augenblick zu raten, Partei zu nehmen, den Eindruck zu erwecken, daß er führte, und mochte es heute links, morgen rechts gehen, die Seelen auf seinen Weg zu locken, verstand er. Der athenische Bürger las vermutlich weder die Schriften des Isokrates noch die des Platon, aber von den ersteren drangen doch die Gedanken und einzelne Schlagworte durch mannigfache Vermittlung zu ihm; von Platon wußte er, daß er ein berühmter, sehr gelehrter Herr wäre, anders als die anderen Professoren, aber auch ein Professor, ein guter Mann, aber sehr wunderlich; man merkte es sofort, wenn irgend etwas von seinen verdrehten Ideen unter die Leute kam, wie gelegentlich in der Komödie. Ein vornehmer Staatsmann wie Timotheos, der nicht nur die athenischen Waffen wieder zu Ehren brachte, sondern auch die Ehre des athenischen Feldherrn zu wahren wußte, wird den Panegyrikos und wenigstens im Staat gelesen haben, vielleicht hat er auch die Gedankentiefe des Staates bewundert und eingesehen, daß Isokrates ihn nicht belehren konnte. Aber den Publizisten konnte er benutzen; an Platons Ethik mochte er sich persönlich stärken; weiter war für ihn wirklich nichts verwendbar. Verkehrt hat er mit beiden

[1]) Erst in den Gesetzen 641 c werden wir ein spätes Urteil finden, das den geistigen und politischen Niedergang Thebens nach dem Tode des Epaminondas voraussetzt.

Männern; Isokrates hat nicht verfehlt, die Welt von dieser Bevorzugung zu unterrichten. Über seine Beziehungen zu Platon hören wir nur gelegentlich durch andere; das mag der Schule und ihrem Vorstande nützlich geworden sein, denn sich der Sykophanten zu erwehren, war Platon schwerlich gemacht, und daß er sich vor Gericht nicht zu benehmen wußte, hat er selbst gesagt.

Wir wollten uns gern bescheiden, über das äußere Leben Platons in den zwanzig Jahren nichts zu wissen, die zwischen seiner Heimkehr und der Berufung nach Syrakus liegen, denn die Fülle seiner schönsten Werke gibt uns von seinem Innenleben ein reiches Bild. Wenn wir nur über seine Schule, ihre Mitglieder und ihre Erlebnisse etwas erführen. Aber auch da sind wir gezwungen, uns an die Folgerungen zu halten, die sich aus Platon selbst ziehen lassen, und nur auf einzelnen Gebieten sind die wissenschaftlichen Ergebnisse nachweisbar, die in der Akademie erzielt wurden.

Die Form des Unterrichtes ist von dem sokratischen Gespräche mindestens ausgegangen, hat sich wohl immer möglichst daran gehalten, so daß Platons Lehrschriften doch einigermaßen ein Bild von seinem Unterrichte geben, nur daß der Gang natürlich vereinfacht ist, den schon die Zahl und die verschiedene Denk- und Redefertigkeit der Teilnehmer hemmen und zu vielen Seitensprüngen nötigen mußte. Für Aristoteles hat W. Jäger in lichtvoller Darlegung aus dem Zustande seiner Lehrschriften gezeigt, daß er als Lehrer eine richtige Vorlesung hielt, seine Ausarbeitung vorlas, die bald knapp und wortkarg im Jargon der Schule den Gedankenfaden abspann (wo man hoffen darf, daß der Lehrer Erläuterungen gab und Fragen beantwortete), bald mit allen Künsten der Rhetorik dasjenige vortrug, was ihm, um ans Herz zu greifen, diese Mittel zu verdienen und zu fordern schien. Dies auf Platon zu übertragen ist doch nicht zulässig, wenn er auch zuletzt eine Vorlesung gehalten hat, wohlbemerkt nicht nur für die Schulgenossen, sondern für einen weiteren Kreis. Wir werden zwar nicht zweifeln, daß er gelegentlich dozieren mußte, und daß der Abstand seiner Disputationsübungen von seinen Dialogen groß war, aber seine Lehrweise wird diesen doch ebenso verwandt gewesen sein wie die des Aristoteles den seinigen, in denen er, wie wir wissen, der Hauptredner war, so daß das Finden im Gespräche schwerlich vorkam.

Über die Unterrichtsgegenstände ist kein Zweifel; er hat sie im Staate angegeben und die Notwendigkeit ihrer Wahl als Vorbereitung auf die Philosophie begründet. Es sind vier oder fünf, Rechnen, denn so sagt man noch öfter als Arithmetik, Geometrie, zu der als etwas ganz Neues Stereometrie hinzutritt, Astronomie[1]). Es war eine kaum befriedigend lösbare Aufgabe, einen Unterricht zu organisieren, wo gereifte Forscher und junge Leute ohne jede Vorbildung eintraten. Für seinen Staat hat Platon den elementaren Schulunterricht von dem wissenschaftlichen, den wir unseren Hochschulen vergleichen können, gesondert und dann wieder nach einer mehrjährigen Pause die Ausbildung der zum selbständigen Forschen Befähigten eintreten lassen (S. 399). Ob dem etwas Ähnliches in seiner Schule entsprach? In den Gesetzen, die den höheren Unterricht zwar voraussetzen, aber die versprochene Behandlung nicht liefern, ist die Volksschule behandelt, und auch da werden Rechnen, Geometrie und Astronomie gelehrt, natürlich nur das Elementare, und die Abgrenzung ist auch noch nicht definitiv, sondern soll auf Grund der praktischen Erfahrung später getroffen werden (820e). Es hat noch lange gedauert, bis die hellenische Schule die Gegenstände, welche Platon einführte, übernahm, aber es ist doch der Grund für die Schule der „sieben freien Künste" gelegt, und die Mathematik verdankt ihre Hauptstellung noch in unserem Jugendunterrichte durchaus der Initiative Platons. Es ist jetzt eine sehr geläufige Anekdote, über dem Tore der Akademie hätte gestanden, „wer von Geometrie nichts versteht, hat hier keinen Zutritt". Sie ist sehr schlecht bezeugt[2]), aber sie spricht gut aus, daß Platon die Mathematik als unerläßliche Vorkenntnis für die Philosophie ansah. Es ist erfreulich, die Bedeutung und Berechtigung dieser Forderung mit Goethes Worten geben zu können, der kein Freund der Mathematiker war. So heißt es in den Maximen und Reflexionen aus Makariens

[1]) Die musikalische Theorie, die im Staate wegen der Harmonie der Sphären (d. h. der postulierten Entsprechung der sieben Himmelskörper in ihrer Entfernung voneinander und in ihrer Bewegung zu den Saiten der Leier) zu der Astronomie gestellt und auf die Pythagoreer zurückgeführt wird, ist doch kein besonderer Lehrgegenstand. Dem entsprechen die Gesetze, in denen auf den praktischen Musikunterricht hoher Wert gelegt wird, der im Staate nicht behandelt werden kann, weil der ganze Elementarunterricht vorausgesetzt wird.

[2]) Steht sie überhaupt noch anderswo als bei Tzetzes Chil. 8, 973?

Archiv[1]) „Das Wort, es soll kein mit der Geometrie Unbekannter in die Schule der Philosophen treten, heißt nicht etwa, man solle ein Mathematiker sein, um ein Weltweiser zu werden. Geometrie ist hier in ihren ersten Elementen gedacht, wie sie uns im Euklid vorliegt, und wie wir sie einen jeden Anfänger beginnen lassen. Alsdann aber ist sie die vollkommenste Vorbereitung, ja Einleitung in die Philosophie. Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem sichtbaren Punkte ein unsichtbarer vorhergehen müsse, daß der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift auf's Papier gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht, denn ihm ist die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, Idee und Verwirklichtes, *potentia et actu* ist ihm klar geworden. Der Philosoph entdeckt ihm nichts Neues; dem Geometer war von seiner Seite der Grund alles Denkens aufgegangen.“ Das würde noch einleuchtender, wenn statt der aristotelischen Schlagwörter die platonische „Form“ im Unterschiede von ihrem sinnlichen Abbilde eingeführt wäre. Goethe ahnte nicht, daß es die Philosophie gewesen war, die dem Lehrbuche der Mathematik die Gestalt gegeben hatte, in welcher diese zur vornehmsten Schulung des logischen Denkens geworden ist, daher auch Lehrgegenstand in jeder Schule, so daß wir uns einen Zustand kaum vorstellen können, wie ihn Platon tatsächlich bei seinem Volke vorfand. Mit scharfen Worten geißelt er noch in den Gesetzen die Unwissenheit seines Volkes[2]), und man merkt, daß

[1]) Weimarer Ausgabe XLII 189. Da die Wanderjahre in den späteren Drucken von den ungehörigen Einlagen befreit wurden, sind diese in vielen Cottaschen Ausgaben als sechste Ableitung der Sprüche in Prosa geführt worden, die aus den verschiedensten Ecken zusammengelesen sind; daher ist das einzelne hier nicht immer leicht aufzufinden.

[2]) Ges. 818 f. Der Athener wählt als Beispiel etwas immerhin schon Höherliegendes, denn es führt zur Erkenntnis des Irrationalen. Dabei erklärt der Athener, er habe es erst spät gelernt und mache sich doch anheischig, es seinen Freunden beizubringen, was ihm bei den alten gänzlich unwissenden Herren schwerlich gelungen sein würde. Aber er ist höflich und wünscht ihre Zustimmung zu seinen Forderungen für die Volksschule; die Versicherung, daß sie sich bei solchen mathematischen Aufgaben nicht schlechter amüsieren würden wie beim Brettspiel, ist auch auf diese Hörer berechnet, die nicht wie Glaukon im Staate begreifen könnten, daß der Geist dadurch auf das Ewige gelenkt würde. Der Kreter antwortet auch, „Mag sein, daß es so amüsant ist; die Mathematik scheint überhaupt so was

selbst die einfachsten Rechenaufgaben vielen Mühe machten, und bei den Ägyptern der Unterricht praktischer war. Dem Rechnen schreibt er denn auch Nutzen für die minder aufgeweckten Schüler zu, die dadurch heller im Kopfe werden (Staat 526b); darin liegt, daß es auf die unterste Stufe gehört, eigentlich zu Lesen und Schreiben, was er voraussetzen kann. Sonst ist seine Behandlung im Staate vor allem darauf gerichtet, den praktischen Nutzen, den die Menschen, auch die Spezialisten des einzelnen Faches, wenn nicht allein, so doch hauptsächlich geltend machen, zurückzuschieben, da er für die Bildung seines philosophischen Herrenstandes, also auch seiner Schule, ausschließlich den theoretischen Wert der Studien im Auge hat, die den Geist von dem Sinnlichen auf das wahrhaft Seiende wenden, also im reinen Denken üben. Das gilt von den Zahlen, den Raumformen der Planimetrie, zu der er erst die Stereometrie fügt; auch von der Astronomie sind es die Gesetze der kosmischen Mechanik, auf die es ihm allein ankommt; baut er doch auf sie seine Metaphysik.

Wie wichtig auch immer, dies alles waren doch propädeutische Wissenschaften, Voraussetzung für den eigentlich philosophischen Unterricht, die Dialektik. Das war eine Einschätzung, mit der die Spezialisten unmöglich einverstanden sein konnten, so daß sie sehr scharfe Worte der Zurückweisung zu hören bekommen[1]), aus denen wir entnehmen, daß Platons Bestrebungen zuerst auf starken Widerstand stießen. Und in der Tat ist keinem produktiven Forscher zuzumuten, seine Wissenschaft niedriger einzuschätzen als eine andere; was wirklich Wissenschaft ist, hat alles seinen eigenen Wert in sich. Aber Platon fand auch bedeutende Gelehrte, die sich ihm willig unterordneten, weil sie den als Meister anerkannten, der ihnen auf dem eigensten Gebiete Aufgaben zu stellen wußte, die nur der alles überschauende Geist entdeckte. Fordern für die Zukunft ist in der Wissenschaft recht häufig mehr wert als die Tagesarbeit leisten.

Ähnliches zu sein wie das Brettspiel", 820c. Da merkt man doch, daß der Dialog mit seiner Ethopöie die Redeweise bestimmt. Es ist also dringend vor dem Mißverständnisse zu warnen, hier läge das Geständnis vor, daß Platon erst spät von dem Irrationalen Kenntnis bekommen hätte, oder gar daß die Mathematiker diese Entdeckung erst spät gemacht hätten. Dem Schüler des Theodoros war es vielmehr so geläufig, daß er die Schwierigkeit unterschätzte.

[1]) Euthydem 290c, Staat 525b und öfter in jenem Abschnitt, Gesetze 819a.

Von der Astronomie her war einst in Milet die Naturwissenschaft und mit ihr die Philosophie erreicht worden. Die Sokratik hatte sich von der Natur mit Entschiedenheit dem Menschen zugewandt; Platon hatte noch keine Kenntnisse und auch noch keine Neigung für Naturwissenschaft, und doch gründete er den Unterricht seiner Schule auf die mathematischen Wissenschaften, zog ihre bedeutendsten Vertreter heran, weckte schlummernde Talente und schuf so die Grundlage für den stolzen Bau der Mathematik, wie sie jetzt dasteht, als die Wissenschaft, ohne welche alle Naturbeobachtung den entscheidenden Schritt von der Empirie zur Wissenschaft nicht tun kann. Sie hat es nicht vergessen, daß sie von den Hellenen stammt, denn mehr als alle anderen Naturwissenschaften, von denen doch das gleiche gilt, bemüht sie sich um ihre eigene Geschichte; aber an Platon pflegt sie wenig zu denken, lieber an den Zauberer Pythagoras oder an die Ägypter. Von diesen hat sie nur ihren Namen „Feldmeßkunst", denn für den praktischen Zweck hatten sie sich eine Anzahl von Kenntnissen erworben, die sie den Ioniern mitteilten, als diese im Delta Fuß gefaßt hatten. Diese übernahmen die Bezeichnung und behielten sie für die Wissenschaft bei, zu der sie die Fertigkeit umschufen, wie sie es mit der babylonischen Astronomie (zuerst Astrologie genannt) auch taten. Ionisch ist das Wort und die Sache. Aber die Ionier hatten wohl Talente in Überfluß, aber keine Organisation; als Eudemos von Rhodos, der Schüler des Aristoteles, die Geschichte der Mathematik schrieb, lagen ihm keine altionischen Werke mehr vor, noch viel weniger aus Unteritalien, wohin der Ionier Pythagoras die Wissenschaft seiner Heimat eingeführt hatte und in seiner Bruderschaft pflegte. Was pythagoreisch war, gehörte den Zeitgenossen Platons an, darf also von uns nicht ungeprüft um ein Jahrhundert hinauf datiert werden. Doch ist keine Frage, daß die Zahlenspekulation pythagoreisch ist, so daß der Einfluß dieser Schule anzuerkennen ist, wo diese hineinspielt, und gering ist das nicht anzuschlagen; aber es kam damit auch Mystik, Aberglauben hinein. Aus Chios stammte Oinopides, der in der ersten Sophistengeneration in Athen als Astronom Aufsehen erregte[1]), aus Chios Hippokrates, der

[1]) Unter die Pythagoreer darf man ihn wegen der Zeugnisse 29, 10 Diels nicht rechnen wollen.

etwas später ein Lehrbuch der Mathematik verfassen konnte, und selbst Athener, sonst für Wissenschaften noch nicht empfänglich, folgten ihnen, Meton, der Astronom und Ingenieur, mit großem Erfolge, der Sophist Antiphon als Geometer ziemlich unglücklich. Platon konnte also etwas Geometrie schon zu Hause lernen, und er läßt auch seinen Sokrates nicht ohne Selbstgefühl dem Kallikles vorhalten, daß er von Geometrie und Proportionen nicht genug weiß (Gorg. 508a). Aber das reichte eben so weit, daß er einsah, er müßte bei Theodoros in die Lehre gehen, der ein Anhänger des Protagoras, also der ionischen Aufklärung war; daß sein Lehrer die Skepsis auch gegen die Mathematik richtete, konnte ihn nicht beirren. Was Platon von den Pythagoreern heimbrachte, waren Spekulationen über die Zahl, doch machen sich diese noch nicht fühlbar, außer in der willkürlichen, auf die Verhältnisse der Töne gegründeten Anordnng der Planetenkreise. Die Arithmetik aber ist bei den Hellenen in ihrer schöpferischen Zeit immer der Geometrie, umgekehrt wie jetzt, unter- und eingeordnet worden, und gerade die platonische Schule hat dafür gewirkt. Das hat meiner unmaßgeblichen Meinung nach beträchtliche Vorteile; ich wollte, mein mathematischer Lehrer hätte mir $\sqrt{2}$ so nahe gebracht wie Platons Menon. Ein Lehrer der Mathematik wird nur dann seiner hohen Aufgabe gerecht, wenn er Dialektiker in Platons Sinne ist. Daß wir die Geschichte und die Bedeutung der griechischen Mathematik und Platons überragende Stellung in ihr zu schätzen imstande sind, verdanken wir den dänischen Forschern H. G. Zeuthen und J. L. Heiberg[1]).

Vielleicht schon zu Hause, vielleicht auch erst in Kyrene hatte Platon in seinem Landsmann Theaitetos den philosophischen Mathematiker nach seinem Herzen gefunden, der auf seine Anregungen einging und die Begabung besaß, sowohl Neues zu entdecken wie den Zusammenhang der Gedanken zu verfolgen. Er ist zuerst in dem pontischen Herakleia tätig gewesen; wir ahnen nicht, was ihn in solche Ferne locken konnte. Bald aber muß er heimgekehrt und Akademiker geworden sein. Seine

[1]) Wer nicht tiefer eindringen will, kann sich durch Zeuthens kurze Darstellung in der Kultur der Gegenwart, durch Heiberg in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft und in „Naturwissenschaft und Mathematik im klassischen Altertum“ (Aus Natur und Geisteswelt 370) unterrichten.

Stellung in der Schule war sicherlich von höchster Bedeutung für ihren wissenschaftlichen Ruf; daß er sich der Philosophie unterordnete, für diese. Aber sie vergalt der Mathematik auch, was sie von ihr empfing; denn sie zwang sie zu scharfen Definitionen der Grundbegriffe und der Voraussetzungen, die neben diesen als Axiome hingenommen werden mußten (auf diesen Gebieten hat Platon persönlich eingegriffen), und sie forderte den Aufbau eines geschlossenen Systems. Die Mathematik erschien wie eine besondere Sprache, der Grammatik vergleichbar, und so nannte man ihre Sätze, wie sie in fester Reihe einer auf den andern folgten, „Buchstaben, Elemente", und die Akademie erhielt ihr erstes Lehrbuch, als dessen Verfasser ein gewisser Theudios[1]) angegeben wird. Das ward bald von der Forschung überholt, und erst am Anfange des 3. Jahrhunderts gibt Eukleides der Geometrie ihr dauerndes Grundbuch, das aber auf dem akademischen Fundamente ruht und gerade von Theaitetos ebenso wie von Eudoxos umfängliche Stücke übernommen hat. Theaitetos hat der Lehre vom Irrationalen so ziemlich den Abschluß gegeben, also einem Gebiete, das Arithmetik und Geometrie gleichermaßen angeht; außerdem hat er dem Platon den Wunsch erfüllt, die Stereometrie aus ihrer Vernachlässigung zu befreien, und die fünf regelmäßigen Polyheder bearbeitet, die man lange geradezu die „fünf Körper Platons" genannt hat. Zu wie seltsamen Spekulationen dieser sie verwandte, wird sich beim Timaios zeigen. Platon selbst wird auch nach dem Urteile moderner Fachleute die Einführung der analytischen Methode verdankt. Auch die Kegelschnitte sind zuerst in der Akademie bearbeitet, durch einen Menaichmos; aber das wird erst etwas später geschehen sein, da er ein Schüler des Eudoxos war.

Über die Astronomie seiner Zeit äußert der Sokrates des Staates (529b) seine Abneigung gegen das Spezialistentum auffallend schroff und so, daß man eine bestimmte Adresse vermuten muß. „Wenn jemand die Augen in die Höhe richtet und den Schmuck der Decke eines Zimmers betrachtet, so ist das ein sinnliches Sehen, kein Denken. Der Sternenhimmel ist freilich ein schöner Anblick, aber unendlich schöner ist es, die

[1]) Der Name klingt bedenklich; ich weiß ihn grammatisch nicht zu rechtfertigen, und er ist nur einmal überliefert.

himmlischen Bewegungen zu verstehen, welche dieses Schauspiel hervorrufen, und dazu reicht die sinnliche Beobachtung nicht.“ Es ist deutlich, daß Platon damit über die Versuche abspricht, in dem Gewimmel der Fixsterne durch die willkürliche Abgrenzung von Sternbildern Ordnung zu schaffen. Diese Bilder, die jetzt für die Astronomen nur noch Namen sind, den übrigen Menschen zumeist unbekannt wie der Sternhimmel selbst, zeugen doch noch heute von der hellenischen Herkunft unserer Astronomie, und dem tut es keinen Abbruch, daß sich darunter ursprünglich babylonisches Gut verbirgt[1]). Platons Kritik war also eine ungerechte Einseitigkeit, um so mehr, als sie schwerlich einem anderen gelten konnte als dem Eudoxos von Knidos, der die erste (oder doch für unsere Kenntnis erste) Himmelskarte entworfen hat, und sie Enoptron nannte. Dann muß sie etwas gewesen sein, in das man hineinsah, also ganz wie in die Himmelskugel, was doch auch sehr viel näher liegt als die späte und daher uns gewöhnliche Übertragung auf die Oberfläche einer Kugel. Wir hören auch, daß Eudoxos, als er in Athen zuerst studierte, damals noch vorwiegend Medizin, bei Platon so wenig Entgegenkommen fand, daß er wieder fortging[2]), Ägypten besuchte und sich dann rasch in Kyzikos eine

[1]) Die Volksphantasie hat am Himmel nur ganz wenige auffallende Bilder benannt, daneben einzelne Sterne, die zum Teil später zu Bildern gemacht sind, wie der Hund (ursprünglich nur der Sirius) und der Bärenwächter Arktur, der nur unter diesem ionischen Namen ein Stern blieb, als Arktophylax, attisch, ein Sternbild ward. Dann lernten die Ionier die zwölf babylonischen Teile der Ekliptik kennen, die ihre zwölf Götter hatten, ohne daß deren Gestalt in den Sternen der Zwölftel zu finden war. Sie aber zwangen sich dazu, die Bilder dort zu finden, und begannen nun, die ganze Halbkugel aufzuteilen, ein Spiel, das mehrere Jahrhunderte lang mit mehr oder minder glücklicher Phantasie und verschiedenem Erfolge durchgeführt ward. Trotz vielen anderen Versuchen hat sich doch im wesentlichen eben die Verteilung erhalten, gegen welche Platon sich wendet, die des Eudoxos.

[2]) Die Geschichte klingt nicht sehr glaublich und läßt sich auch zeitlich schlecht einordnen. Vermutlich ist Platon unbedacht oder böswillig hineingebracht. Ein Mediziner hat damals schwerlich Platons Lehre gesucht. Bei Diogenes ist Eudoxos als Pythagoreer eingeordnet, weil er sich überhaupt gar nicht passend unterbringen ließ, und gilt als Schüler des Archytas, wohl nur, weil dieser sein Vorgänger in dem Versuche gewesen sein sollte, zwei mittlere Proportionale zu konstruieren. Denn wie der Knidier den

angesehene Stellung errang, nun schon als Mathematiker, Astronom, Geograph. Da war es ein bedeutendes Ereignis, daß er mitsamt seinen Schülern nach Athen übersiedelte und sich unter Platon stellte, was nur in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre geschehen sein kann, da er 367 Platon in der Schulleitung vertreten hat[1]). Er war wohl jünger als Theaitetos, kam ihm aber in seinem Hauptsatze der Proportionslehre zuvor und muß seiner Bedeutung gemäß eine sehr selbständige Stellung in dem Schulverbande eingenommen haben. Das ehrt ihn wie den Vorstand der Schule, und noch erfreulicher wird es dadurch, daß Eudoxos, der den platonischen Ideen in seiner Philosophie einen nicht genauer bestimmbaren Platz einräumte[2]), in der Ethik sich zu der Ansicht bekennen durfte, die dem Platon wohl am meisten zuwider war, daß die Lust das höchte Ziel des Lebens wäre. Aristoteles, der unter beiden studiert hat, bezeugt, daß der lautere und liebenswürdige Charakter des Eudoxos die theoretisch anstößige Lehre erträglich machte. Als Gelehrter hat er durch seine Sternkarte[3]) und seinen Kalender auf die weitesten Kreise dauernden Einfluß gehabt, seine mathematischen Entdeckungen rücken ihn in die erste Linie seiner Zeitgenossen, so daß Heiberg ihn geradezu als Neuschöpfer der Mathematik bezeichnet hat, und als Astronom erfüllte er durch seinen Aufbau des Planetensystems und den Nachweis, daß die Planeten keine Irrsterne sind, sondern nach festen Gesetzen wandeln, dem Platon nicht nur einen brennenden Wunsch, sondern lieferte ihm geradezu die wichtigste Vorbedingung für seine Anschauung vom Weltganzen und von der Einheit des sinnlichen und geistigen Lebens. Rechnet man dazu, daß er daneben Geograph, Mediziner und

---

Archytas hätte hören sollen, ist nicht abzusehen. Ein bloßes Mißverständnis des Textes ist es, wenn aus Diogenes VIII, 88 herausgelesen wird, daß er im Alter nach Knidos zurückgekehrt und dort gestorben wäre.

[1]) Dies hat Jacoby, Apollodors Chronik 325, aus einer bisher unverständlichen Angabe über das Leben des Aristoteles erschlossen.

[2]) Aristoteles Methaphysik A 991 a 17, der ziemlich despektierlich davon spricht.

[3]) Sie liegt der noch heute geltenden Verteilung in Sternbilder zugrunde; dies allerdings wesentlich darum, weil der Dichter Aratos sie in seinem Lehrgedichte wiedergegeben hat, das in seinen Übersetzungen und Kommentaren dem Okzident anderthalb Jahrtausende die Astronomie allein vermittelt hat.

Ethiker war, so muß man sagen, daß seine Vielseitigkeit ihm einen Platz neben Demokrit und Aristoteles anweist. Die Geschichte der Philosophie, wie wir sie gewohnt sind, faßt diesen Begriff für die Hellenen zu eng: Philosophie ist bis auf Aristoteles die ganze Wissenschaft und ist es für Eratosthenes und Poseidonios auch noch gewesen.

Es gibt eine hübsche Geschichte, die Platons Stellung zur Mathematik vortrefflich beleuchtet; sie hat, wie es scheint, den Inhalt eines Dialoges von Eratosthenes gebildet, den er den platonischen nannte, als Gegenstück zu den sokratischen Dialogen. Der Apollon von Delos verlangt von den Deliern, sie sollten einen seiner Altäre verdoppeln, der die Gestalt eines Kubus hat. Als sie das nicht können, wenden sie sich an die Akademie; Platon antwortet, dem Gott läge an dem Altare nichts, er hielte den Hellenen nur ihre Vernachlässigung der Mathematik vor. Die Mathematiker der Akademie machen sich aber an die Lösung der Aufgabe; der Pythagoreer Archytas, Eudoxos und Menaichmos erkennen, daß sie auf die Konstruktion von zwei mittleren Proportionalen hinausläuft, und erfinden Modelle, vermittels deren es möglich ist, diese Linien ohne eigene mathematische Ableitung des Beweises zu finden, zu greifen. Da schilt sie Platon, weil so die Mathematik wieder in das Reich des Materiellen gezogen wird; in der Tat geht für die bloßen Praktiker ja ihr Bildungswert verloren[1]). Eratosthenes hat selbst ein neues Modell konstruiert und war nicht wenig stolz darauf.

Auf den Unterbau dieser Wissenschaften erhebt sich das Studium, auf das es eigentlich ankommt, das sich in dem Gebiete des reinen Denkens auf das Ewige, wahrhaft Seiende richtet.

[1]) Die Geschichte ist im Zusammenhange nicht überliefert, ergibt sich aber, wenn man die Stellen zusammennimmt, die in meiner Abhandlung über das Weihgeschenk des Eratosthenes (Nachr. Gött. 1894, 21) vorgelegt sind. Die Zurückführung auf Eratosthenes scheint mir sich aufzudrängen, und er konnte alles bequem erfinden, ob auf einen älteren Anhalt hin oder nur auf Grund der bekannten Äußerungen Platons über die Vernachlässigung der Mathematik und besonders der Stereometrie, ist ziemlich gleichgültig. So auch Eva Sachs Platon. Körper 150. Eine eigene Erfindung Plutarchs kann es sein, daß Platon selbst auf der Rückreise von Ägypten nach Delos kommt, denn es steht in seiner Novelle über das Daimonion des Sokrates; aber auch das zu erfinden, stand dem Eratosthenes frei.

Die Methode, der Weg, der uns dazu führt, etwas zu erlangen, ist die Dialektik, der Form nach die Kunst der sokratischen Unterhaltung in Frage und Antwort. Von ihr geben die Dialoge reichliche Proben, zuerst in echt sokratischer Zwanglosigkeit, dann immer strenger, immer logischer, schließlich geben sie geradezu das Schulgespräch wieder, werden sogar bewußt als Musterstücke der Methode entworfen. Von dem hypothetischen Beweise, d. h. der Verfolgung einer Voraussetzung bis in ihre letzten Konsequenzen, um dann, wenn sie sich bewährt hat, auf ihr als etwas nunmehr fest Bewiesenem höher zu steigen, haben wir oft genug gehört[1]). Abgewiesen ist das Wirtschaften mit bloßen Einfällen, dem „Eikos", dem Scheinbaren, Ansprechenden, also eben dem, was die Rhetorik mit Vorliebe anwandte. Der Phaidros (265d e), und sogar der Staat (454a)[2]) läßt auch schon die Schlagworte fallen „Scheiden" und „Vereinigen", die also damals den Akademikern schon ganz geläufig waren. Ihnen, die zu sicherer Definition, also der Erkenntnis vom Wesen eines Dinges führen sollten, hat Platon eine Weile den höchsten Wert beigemessen, und Aristoteles, der gerade damals seine Lehrzeit in der Akademie durchmachte, hat nicht verfehlt, auf die Überschätzung dieser Methode hinzuweisen[3]). Es ist wichtig, daß der dauernd angesehene athenische Arzt Mnesitheos sich dadurch als Platoniker zu erkennen gibt, daß er eben diese Methode auf seine Wissenschaft übernimmt[4]). Da Platon die Zwillingsdialoge Sophistes und Politikos zu einem guten Teile mit Musterstücken dieser dialektischen Definierkunst gefüllt hat, muß auch hier wenigstens eine Probe stehen, wozu sich die Definition des „Angelfischers" von selbst bietet, denn Platon gibt sie ohne weiteren Zweck als die Methode zu veranschaulichen. Das Ergebnis einer langen Reihe von Fragen ist folgendes.

Von den Künsten (Handwerken, Fertigkeiten; das liegt alles

[1]) Die Hauptstelle Phaidon 100b.

[2]) Die Stelle steht in dem Abschnitt über die Weibergemeinschaft, also einem recht spät verfaßten.

[3]) Analytik 1, 46a; 2, 91b.

[4]) Mnesitheos bei Galen Therapeutik an Glaukias XIII 3k. Er erscheint als praktischer Arzt auf dem Relief aus dem Asklepieion Athen. Mitt. II Tafel 17, das aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt. Demnach gehört er zu Platons ältesten Schülern, und unter ihnen einen Arzt zu finden ist auch für Platons Wort über Hippokrates von Bedeutung.

in der Techne) ist die eine Hälfte erwerbend (die andere erzeugend); das tut die eine Hälfte so, daß sie sich unmittelbar des Gesuchten bemächtigt; die eine Hälfte wieder tut es durch die Jagd; die eine Hälfte der Jagd geht auf Wassertiere; deren Hälfte auf Fische; sie jagt zur Hälfte durch Beibringen einer Wunde; die mit dem Angelhaken verwundet[1]), ist die gesuchte Kunst. Hälfte bedeutet natürlich nicht Gleichheit der beiden Teile, sondern nur, daß der Begriff durch die Anwendung eines Kriterion in zwei gespalten wird, und es leuchtet ein, daß dabei auch das Zusammenfassen in Anwendung kommt; z. B. war es nicht einfach, sämtliche Künste, die sich nicht als erwerbende fassen lassen, unter den einen Begriff der erzeugenden zu bringen, unter den auch die nachahmenden gepreßt werden. Uns erscheint das Ganze leicht als ein willkürliches und täuschendes Spiel, zumal nicht selten gegen einzelne Abgliederungen triftige Einwände erhoben werden können. Das liegt zum Teil daran, daß Platon den Lehrer die Spaltungen vornehmen läßt, also ohne Umwege auf das Ziel losgeht, während erst die Lösungsversuche der Schüler mit ihren falschen Kriterien und Spaltungen durch die berichtigenden Debatten solche Übungen fruchtbar machten. Das wird allerdings sehr deutlich, und die Anerkennung sollte uneingeschränkt bleiben, daß erst Aristoteles eine Logik geschaffen hat, denn so ernstlich Platon danach ringt, so oft er Ansätze zu einer Kategorienlehre und Schlußlehre macht, es bleiben Ansätze, und auch das Ziel ist noch nicht fest gesteckt. Daß Aristoteles zum Ziele kam, verdankte er dem Unterrichte der Akademie, aber indem er es erreichte, waren auch alle diese Versuche definitiv erledigt.

[1]) Platon hat noch ein Glied mehr. Wo ich vom Beibringen einer Wunde rede, spricht er nur von einem Schlage, unterscheidet dann zwischen „Fang bei Feuerschein“ und „Verwundung mit einer Spitze“, diese kann dann entweder die Spitze einer Harpune oder eines Angelhakens sein. Der Fang bei Feuerschein bringt, wenn man auf das Wort allein achtet, ein ganz fremdartiges Kriterion herein, so daß Platon einen groben logischen Fehler gemacht hat, wenn die Fische, die das Feuer anlockt, harpuniert werden, wie es Oppians Fischgedicht IV 640 schildert, und wie es uns vom Hechtstechen her geläufig ist. Das ist kaum glaublich. Es mag eine Art des Tunfischfanges gewesen sein, bei der die Tiere mit Knütteln, Rudern u. dgl. erschlagen wurden, wie es Aischylos Perser 424 beschreibt.

Um den Angelfischer zu definieren, mußte Platon mit den Arten des Fischfangs vertraut sein; in der Tat bringt er Ausdrücke aus der Fischersprache und Namen für ihr verschiedenes Handwerkszeug, die uns überraschen, uns kaum verständlich sind. Eine gleiche Vertrautheit zeigt er mit der Technik der Weberei. Seine Kenntnis der Körperbeschaffenheit eines Hengstes hat er bei der Schilderung der Seelenrosse so verwertet, wie es nur die Freude an dem edlen Tiere tun konnte. Das ist nicht nur für das offene Auge bezeichnend, das keineswegs allein auf die unkörperlichen Ideen gerichtet war. Auch seine Schüler lernten anderes als bloß Logik, wenn er ihnen einen Fisch oder eine Frucht vorlegte und ihre Definition verlangte. Mochte die logische Übung die Hauptsache sein, es hatte doch auch sachlichen Wert, wenn hier Gattung und Art durch bestimmte Kennzeichen festgestellt ward. Aus den Dialogen würden wir auf so etwas ebensowenig schließen wie auf seine Forderung, die Bewegungen der Planeten auf ein Gesetz zurückzuführen oder den Würfel zu verdoppeln, aber gestellt hat er auch solche Aufgaben, und sein Neffe Speusippos hat ein Buch geschrieben, das er „Ähnlichkeiten“ nannte. Was wir davon kennen, zeigt eine so ausgebreitete Kenntnis der Fische, die er nach ihrer Ähnlichkeit zusammenstellte, daß es mindestens Rohmaterial für zoologische Forschung bot. Freilich mußte wieder Aristoteles kommen und die Gattungen nach wirklich naturwissenschaftlichen Kriterien sondern. Den Athenern kamen solche Untersuchungen ebenso lächerlich und zwecklos vor wie die Spekulationen über die Zahlen. Ein Komiker Epikrates (Athen. II 59d) beschreibt in einem zum Glück erhaltenen Bruchstück, wie am Festtage der Panathenäen eine Menge junger Leute um Platon geschart „die Lebensweise der Tiere, die Natur der Pflanzen und die Gattungen der Gemüse unterscheiden und definieren“. Es handelt sich gerade um den Kürbis, den die einen für ein Gemüse (weil er im Garten gezogen wird), die andern für ein Kraut, die dritten für einen Baum erklären. Ein anwesender Arzt aus Sizilien bezeugt ihnen auf unanständige Art seine Verachtung; sie lassen sich aber nicht stören, und Platon setzt ruhig und ohne jede Erregung die Untersuchung fort. Das gibt auch in der Beleuchtung des Komikers ein so deutliches und ansprechendes Bild, daß kein Wort mehr vonnöten ist.

Platons letzter Schuldialog, der Philebos, zeigt uns noch eine andere Art des Disputierens: es kämpfen zwei Redner so, daß jeder eine bestimmte, der des Gegners widersprechende These verficht. Das trug die Gefahr rhetorischer Wortkämpfe in sich; dem soll die an jedem Ruhepunkte der Untersuchung eintretende Rekapitulation der bisher gewonnenen Ergebnisse entgegenwirken, was den Dialog schleppend macht, in der Schule aber seinen erziehlichen Zweck sicherlich erreichte.

Wenn die Behandlung von Fragen überraschen kann, die auf naturwissenschaftliches Interesse deuten, wird es noch mehr befremden, daß nichts von irgendwelchen geschichtlichen oder juristischen oder grammatischen Studien verlautet und auch wirklich nicht angenommen werden darf. Dichtererklärung hat Platon zu entschieden abgelehnt; die Sprachforschung hatte nach dem Kratylos keinen philosophischen Zweck, aber die Grammatik hätte sehr gut der Logik wertvolle Dienste leisten können. Sie ist in der Akademie nicht gefördert, übrigens auch nicht durch Aristoteles. Auch die Geschichte hat Platon stofflich nicht interessiert, und wenn er über Einzelheiten fremder Verfassungen in den Gesetzen mancherlei weiß, dort auch selbst in das Detail der Gesetzgebung und damit des Rechtes eindringt, so fehlt doch gerade jeder Ansatz zu juristischer Systematik, nichts wird dialektisch entwickelt, geprüft, begründet, so daß an Behandlung in der Schule nicht zu denken ist. Im vertrauten Verkehr wird er auch da manche Anregung gegeben haben, und die Theorie der Musik, die ein Lehrgegenstand war, führte von selbst zur Kritik der Musiker, also auch der Dichter. Beifall und Mißfallen hat er über diese nicht zurückgehalten, denn er las auch Modernes. So hat er sich für den Versuch des Antimachos interessiert, der in der Homerstadt Kolophon das alte Epos durch neue Behandlung wieder beleben wollte. Dessen Werke für ihn zu kaufen, hat er noch im Alter Auftrag gegeben. Es ist damit noch keineswegs gesagt, daß er die neue Manier billigte, die ebensoviel Bewunderung wie Ablehnung fand, als im nächsten Jahrhundert der hellenistische episch-elegische Stil vollendet ward. Aber eine Vorstufe zu ihm ist doch Antimachos, und darum ist es wertvoll, daß Platon, der in der Musik den Neuerungen feindlich war, in der Poesie anders dachte. Das hatte er auch durch seine Empfänglichkeit für Sophron bewiesen. Es ist

auch ganz begreiflich, war er doch selbst ein Dichter ganz neuer Art.

Man mag auch sagen, er war ein Dichter gewesen, denn in den Schriften, welche den Lehrer zeigen, ist er es nur noch ganz selten, und dann klingt es mit der Umgebung schlecht zusammen. Die Probleme der Logik und Erkenntnistheorie, die er vorwiegend behandelt, stehen in der Behandlung noch mehr als im Inhalte zu Phaidon und Staat in einem Gegensatze, der zunächst jeden befremdet. In der Zeit, da man auf jedes Nichtverstehen eine Athetese gründete, hat man den Sophistes verworfen oder sich so geholfen, daß Platon der Schüler, der unreife Aristoteles der Lehrer ward. Jetzt sind viele geschäftig, auf diese Schriften das System des reifen Platon zu gründen, so daß seine großen Werke nur als Vorstufen angesehen, oder besser nur die verwandten kurzen Abschnitte aus diesen noch ernsthaft genommen werden, sei es, daß man alles Ältere unter die Logik des Sophistes zwingt, sei es, daß man an einen Bruch in Platons Philosophie, eine Verleugnung seiner Ideenlehre glaubt. Den Philosophen ist das Ethisch-Religiöse an ihm sowieso verdächtig; sie nennen das Mystik, und das ist nichts Gutes. Nun ist es richtig, daß er von den ewigen Formen, dem Guten, Schönen und Wahren überhaupt selten und kaum je mit der alten Wärme und Begeisterung redet. Aber daß er irgend etwas verleugnete, sich bewußt wäre, etwas aufgegeben zu haben, ist nur ein Mißverständnis. Er wiederholt sich nur nicht; warum auch? Neues aber hatte er allerdings zu forschen und zu sagen, nicht weil er das Alte verwarf, sondern weil er froh des Erreichten nach allen Seiten Umschau hielt. Sowohl die Schule wie die eigene Entwicklung trieb ihn dazu. Hatte er zuerst an die eigene Seele und ihre Seligkeit und dann gleich auch an die Rettung der anderen Seelen auch in ihrem Erdendasein gedacht, so war er da zur Gewißheit des Glaubens vorgedrungen. Das Ziel war erreicht; nun schaute er sich um, schaute zurück auf den Weg. Durch das reine Denken war er gegangen. So wandte er sich diesem zu, und denken wollte er ja seine Schüler lehren. Auf die Natur hatte er nicht geschaut; sie sollte ihn mit dem Wirbel von Entstehen und Vergehen nicht verwirren. Im Sein hatte er auch des Werdens Quelle gefunden. So begann er nicht nur darüber zu sinnen, wie das Sein die Gesetzmäßig-

keit alles Werdens herbeiführt, was auf die Frage nach „Naturgesetzen“ hinauslief, denn ein „Kosmos“ war doch diese Welt auch; die Frage, wie denkt und empfindet der Mensch, führte auch zu den leiblichen Vorgängen, zu den Sinnen, ihren Organen, der Natur des menschlichen Leibes. Es fehlt nicht an Spuren davon, daß das Interesse für diese Dinge lange gepflegt war, ehe er in seinem Alter zu schriftlicher Darstellung fortschritt; der Phaidros hatte ja auf Hippokrates verwiesen. In der Schule wird das freilich kaum anders hervorgetreten sein, als oben angedeutet. Daß sie zu allen Zeiten als Hauptaufgabe betrachtet hat, die Seelen auf das Ewige zu richten, braucht kaum eingeschärft zu werden. Der Lehrer sollte den Jüngern den Dienst leisten, im Gleichnis des Staates zu reden, daß er ihren Hals aus der Fessel befreite, so daß sie die Augen von den Schattenbildern ab, dem Sonnenlichte zu kehren konnten. Nur als Mittel dazu diente die Dialektik.

Damit hängt zusammen und darf nie außer acht bleiben, daß diese Schule für das Leben bildete, für die Beteiligung an dem Staate, daß sie Politiker erziehen wollte, welche die Gesellschaft reformierten. Wie das geleistet werden sollte, was Platon wenigstens zuerst vor allem im Auge gehabt hatte und nie aus den Augen verlor, darüber kann uns die Stellung der Politik im System des Aristoteles noch die Antwort geben. Die Politik gehört eng mit der Ethik zusammen. Platons Staat wird ja entworfen, um Wesen und Wert der Gerechtigkeit zu fassen. Darin, daß die Ordnung der Gesellschaft durchaus als sittliches Problem behandelt wird, liegt alles beschlossen. Es wird zwar ein Gottesstaat erbaut, aber in die Welt, wie sie ist, und erst recht, wie sie damals war, paßt er durchaus nicht. Dem entsprechend werden diese Philosophen auch im Zusammenstoße mit der Welt entweder Schiffbruch leiden oder nur zu vieles preisgeben, wenn sie sich in die Welt schicken wollen.

Auf weiten Umwegen, wie es eine ernste wissenschaftliche Bildung verlangt, führte Platon seine Schüler auf die Ziele zu, welche sie bei ihrem Eintritte suchten. Denn die Jünglinge kamen doch meist, um das zu erwerben, was ihnen die Sophisten auch versprachen, die Areté, unter der sie die sittliche und geistige Leistungsfähigkeit des tüchtigen Mannes verstanden, die sich im Leben erfolgreich beweisen sollte. Viele werden durch

Platons Schriften geworben sein; die waren dann moralisch religiös gerichtet. Von allen aber war zu erwarten, daß sie Kenntnisse der einander so stark widersprechenden Grundlehren der alten Philosophie mitbrachten, sei es nur durch Vermittlung der sophistischen Lehrvorträge, sei es durch eigene Lektüre von Empedokles und Anaxagoras; Herakleitos und Parmenides werden den meisten im Original zu schwer gewesen sein. Da drängten sie darauf, zu erfahren, wie sich diese Grundlehren mit der Philosophie vertrügen, die zunächst so schwere Vorbereitungsarbeit verlangte. Dem konnte sich Platon unmöglich entziehen, und es ergaben sich kritische Debatten über die anderen Systeme. Diese Einrichtung hat jahrhundertelang in der Akademie gegolten und sich überaus fruchtbar erwiesen[1]). Wir haben allen Grund, uns den Unterricht der beiden bedeutendsten Nachfolger auf Platons Stuhle, des Arkesilaos und des Karneades, die beide keine Bücher schrieben und doch eine ungemeine, gerade kritische Wirkung ausübten, und ebenso Platons Unterricht so zu denken, daß der beliebte hypothetische Weg eingeschlagen ward, also die Behauptungen der Gegner als Voraussetzungen genommen wurden, und dann ihre Konsequenzen gezogen, damit sie ad absurdum geführt würden. Darauf führen die platonischen Schriften, in denen wir den Niederschlag dieser Debatten vor Augen haben, und die vor unseren Augen die Wandlung vom freien Gespräche zur „akademischen" Disputation vorführen.

[1]) Aristoteles ist dazu fortgeschritten, in den Einleitungen seiner systematischen Werke eine Übersicht der früheren Ansichten zu geben, um zu zeigen, wie sich die Wahrheit allmählich durchgesetzt hat. Rein historische Werke, wie sie seine Schüler Eudemos und Theophrastos verfaßten, sich hoch über die ungeheueren Materialsammlungen erhebend, die sonst in der Schule zusammengetragen wurden, sind Leistungen, denen die spätere Zeit kaum etwas an die Seite stellen kann. Polemische Schriften hat natürlich jede Schule hervorgebracht, und ein Vielschreiber wie Philodem hat sich die Mühe dadurch leicht gemacht, daß er zuerst die Schrift des Gegners auszog. Aber das ist alles Literatur. Das sind Ciceros Dialoge auch, aber er verleugnet den Akademiker nicht, indem er Vertreter der verschiedenen Schulen zu Worte kommen läßt; nur hat er es nicht vermocht, eine wirkliche Debatte vorzuführen, weil er nicht hinreichend in die Gedanken eingedrungen war, übrigens auch den Schüler der Rhetoren nie verleugnete.

Etwas Ähnliches tritt uns in einem seltsamen Werke entgegen, das nur als Buch für den engen Schülerkreis verständlich ist, dem Dialoge Parmenides. Seinen größten Teil nimmt ein knochendünner Dialog ein, wenn man das Wort noch brauchen darf, der in der Form von Schlußreihen, die ein Lehrer aus einem Schüler herausfragt, zwei entgegengesetzte Voraussetzungen bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, wo sie sich dann gegenseitig aufheben. Es wird einmal die Existenz, dann die Nichtexistenz des Einen, des parmenidischen Seins vorausgesetzt. Dies Denken ist die rechte philosophische Mühle, deren Steine sich zerreiben, weil kein Korn aufgeschüttet wird, so unplatonisch wie möglich. Stilistisch kann das nur eine übertreibende Nachbildung des zenonischen Stiles sein, wenn der Redner auch Parmenides ist. Zenon ist gegenwärtig, sein Buch ist angeführt, und die eleatische Lehre mußte zenonisch werden, sobald sie aus den Fesseln des orakelhaften Gedichtes gelöst ward. In den scheinbar so straff gespannten, unwiderleglichen Beweisen stecken so arge Trugschlüsse, daß sie Platon unmöglich übersehen, also absichtlich eingestreut hat. Dann ist seine Absicht nicht die positive Belehrung gewesen, sondern die Schüler sollten die Fehler herausfinden. Zur dialektischen Übung ist dieser Teil ganz vorzüglich geeignet; daß er in einem sokratischen Dialoge steht, kommt daher, daß Platon sich nun einmal an diese Form gebunden hatte. Wie er sie hier verwendet, das macht die Bestimmung des Buches nur noch offenkundiger, denn er bringt den ganz jungen Sokrates mit dem greisen Parmenides zusammen, der ihm eine Unterrichtsstunde gibt, indem er ihn zuhören läßt, wie er einen Schüler katechesiert. Kein Wunder, daß sich das in anderen Formen vollzieht, als die wir bei Sokrates gewöhnt sind. Parmenides sagt aber auch dem jungen Sokrates, wozu das Ganze dient: er müßte sich in solchen Dingen üben, die scheinbar nutzlos wären und der Menge leeres Geschwätz schienen, wenn er seine Ideenlehre durchführen wollte, die ihm schon im Kopfe steckt (135de). Dasselbe sagt offenbar Platon seinen Schülern. Das Hübscheste und philosophisch allein Wertvolle ist, daß der junge Sokrates mit der Ideenlehre schon imstande ist, einen Hauptsatz des Zenon zu widerlegen, aber einigen Einwänden des Parmenides nicht gewachsen ist, obwohl deutlich wird, daß sie ihn nicht überzeugen. Daß er es dereinst

erreichen wird, stellt ihm Parmenides selbst in Aussicht, der als ein verehrungswürdiger wahrer Philosoph erscheint, der rechte Vorläufer des Sokrates. Damit stellt also Platon selbst Einwände gegen seine Lehre zur Debatte, natürlich in der Hoffnung, daß die Schüler schon imstande sein werden, sie zu widerlegen; es fehlt auch nicht an Winken, wie das anzufangen ist. Ob diese Einwände von anderen in oder außerhalb der Schule erhoben waren, oder er sie selbst ersonnen hatte, ist sachlich von geringer Bedeutung; erweisen läßt sich nichts mehr, als daß später dasselbe oder ähnliches gegen Platon vorgebracht ist. Wichtig ist dagegen, daß er schon jetzt die Dinge übersieht und in dieser Weise behandelt, als Übungsstoff für Schüler. Dazu ist der ganze Dialog bestimmt; dafür ist er auch gut; aber mehr darf man nicht in ihm suchen. Positive Belehrung bringt der Dialog also nicht unmittelbar, aber er stellt die Probleme, deren Lösung die Tetralogie bringen sollte, die mit dem Theaetet beginnt, und da die positive Lösung durch den Fortfall des letzten Gliedes der Tetralogie unausgesprochen geblieben ist, hat das Ringen mit den letzten Fragen mindestens den hohen Wert, daß man nie aufhören wird, danach zu forschen, welche Lösung Platon im Sinne hatte.

Vorausgeschickt ist eine Einleitung, deren Zweck ist, die Zusammenkunft des Parmenides mit Sokrates als möglich darzustellen und ihr Gespräch gewissermaßen zu beglaubigen oder besser diesen Schein zu erwecken, denn es geschieht so mühselig, daß wir die Erfindung viel lieber ohne weiteres hinnehmen und auf die ganze Einleitung verzichten würden. Willkommen ist uns nur, daß Platon, nachdem der Staat seine beiden Brüder eingeführt hatte, auch seinem Halbbruder Antiphon, dem Sohne aus Periktiones zweiter Ehe, diese Ehre erweisen wollte, denn so allein erfahren wir Dinge, die uns um Platons willen wertvoll sind. Antiphon bleibt uns ganz gleichgültig; auch zu Platon hatte er kein inneres Verhältnis mehr, wenn er es je gehabt hatte.

Die Auseinandersetzung mit den Prinzipien der großen alten Philosophen, auch wohl der Zeitgenossen, die auf demselben Grunde weiter bauten, schien Platon die nächste Aufgabe, wenn er denn nichts anderes als Lehrer der Philosophie sein und bleiben sollte. Er war der leichten Siege über die Antilogiker satt; an der Wurzel mußte er die Trugschlüsse fassen, die immer

wieder die Möglichkeit eines Wissens oder auch die Möglichkeit des Irrtums in Frage stellten. Das hieß sich mit den Herakliteern und den Parmenideern auseinandersetzen, denn von den beiden entgegengesetzten Prinzipien aus waren dieselben jedes Wissen und Forschen aufhebenden Folgerungen gezogen. Die Lehre vom ewigen Flusse des Werdens war dem Platon altvertraut und hatte in weitem Umfange seine Billigung behalten. Aber die gefährlichen Folgerungen für die Erkenntnistheorie mußte er um so entschiedener bekämpfen; er fand sie bei Protagoras, dessen große Bedeutung sich nicht bestreiten ließ. Aber auch die starre Seinslehre des Parmenides mußte trotz aller Hochachtung vor dem Entdecker des ewigen Seins berichtigt werden. Mit dieser schweren Aufgabe war Platon beschäftigt, zum vollen Abschluß vielleicht noch nicht einmal im Denken gelangt, hatte aber doch, wenn auch skizzenhaft, seine Gedanken auf das Papier geworfen, in der gewohnten dialogischen Form, aber noch ohne jede künstlerische Ausgestaltung. Da trat ein Ereignis ein, das ihm Veranlassung gab, rasch was er hatte für einen Dialog zu verwenden, der zugleich einem persönlichen Zwecke diente.

Im Frühsommer 369 zog ein athenisches Bürgerheer auf den Isthmus gegen die Thebaner. Es kam zu einem blutigen Gefechte, und Platons Freund Theaitetos ward so schwer verwundet, daß er nur eben noch um zu sterben in die Heimat gebracht werden konnte. Dieser schwere Verlust drückte Platon die Feder in die Hand. Es reichte ihm nicht hin, seinen Schmerz in einigen Versen auszudrücken; eine Gedächtnisrede mochte er nicht schreiben, und doch lag ihm daran, den Gelehrten und den Menschen zugleich im Gedächtnisse der Nachwelt zu erhalten. Wohl sorgten dessen mathematische Werke selbst für sich; liegt doch manches von ihnen, wenn auch ohne seinen Namen, noch heute in dem Lehrbuche des Eukleides vor. Aber ein mathematisches Buch verrät zu wenig über die Sinnesart seines Verfassers, und Platon hatte den Theaitetos als Philosophen geachtet und als Menschen lieb gehabt. So kam ihm noch einmal der dichterische Schaffensdrang.

Ein Dialog mußte es werden, ein sokratischer Dialog. Mochte es die Chronologie auch kaum gestatten, Sokrates mußte mit Theaitetos, sei's auch in seinen letzten Tagen, einmal zusammengetroffen sein und an dem Geiste des frühreifen Knaben

seine Freude gehabt haben. Andererseits durften die mathematischen Entdeckungen des Theaitetos nicht ganz verschwiegen werden; da half es nichts, wenigstens eine ward in seine Knabenjahre verlegt, und ein Mitschüler, der Sokrates hieß und auch der Akademie angehörte und ein Mathematiker ward[1]), erhielt so die Ehre einer Erwähnung, weil er an jener Entdeckung Teil gehabt hatte. Ebenso zog Theaitetos seinen und Platons Lehrer Theodoros mit sich in den Dialog hinein; vorgeblich war also auch dieser in Athen im Jahre 400 und in Verkehr mit Sokrates. Wir werden uns hüten, auf diese Angabe als eine historische zu bauen; poetisch ist die Einführung berechtigt und wird fruchtbar gemacht, denn Theodoros war Schüler des Protagoras, und wenn er sich auch bald auf seine Mathematik zurückgezogen hatte, bewahrte er seinem Lehrer doch die Pietät.

Daß Protagoras den drei Personen des Dialoges Stoff zur Unterhaltung bot, lag an dem Thema, das Platon von ihnen verhandeln ließ; es war eben das, mit dem er sich gerade beschäftigte, daher löste er die neue Aufgabe so, daß er die farblose Skizze, die er entworfen hatte, für den neuen persönlichen Zweck ausgestaltete. Das ist ihm noch einmal so vollkommen gelungen, daß alles wie aus einer Wurzel erwachsen scheint, und erst scharfe Prüfung durchschaut, daß die erkenntnistheoretische Streitfrage mit den beiden Mathematikern nichts zu tun hat.

Mit derselben Bewunderung wie dem Phaidros folgen wir hier dem reichbewegten witzigen Dialoge eine lange Strecke. Die Überwindung des Protagoras gelingt, aber als Theaitetos darauf drängt, nun die Prüfung der eleatischen Prinzipien vorzunehmen, lehnt Sokrates das für jetzt ab und führt nur die Widerlegung der ersten Antwort sehr rasch zu Ende, die Theaitetos auf die Frage, was ist Wissen, gegeben hatte. Das geschieht 187a. Theaitetos versucht eine neue Antwort, aber Sokrates wirft von sich aus eine Querfrage dazwischen, die viel Zeit in Anspruch

[1]) Aristoteles erwähnt ihn in der Metaphysik 1036b 25. In dem 11 Briefe wünscht ihn ein Laodamas, wie man annehmen muß, als Gesetzgeber für eine Kolonie, wenn Platon selbst nicht kommen will. Wir kennen einen Mathematiker Laodamas von Thasos (Diogenes III 24); wie der und Sokrates zu Politikern werden konnten, oder besser, wie der Verfasser des Briefes zu seiner Erfindung kam, ist undurchsichtig.

nimmt, ohne ein befriedigendes Ergebnis zu erzielen. Dabei ändert sich allmählich der Ton. Immer mehr tritt das Persönliche zurück, immer mehr wird Sokrates lehrhaft, sinkt die Beteiligung des Theaitetos auf das Niveau des folgsamen Antworters. Der Glanz des geistreichen Gespräches verbleicht; es wird nur eben der Faden der logischen Untersuchung abgesponnen, und am Ende scheinen wir mit der Aporie zu schließen wie in den Jugenddialogen. Nicht ohne Gewaltsamkeit wird in den letzten Worten auf die Person des Theaitetos zurückgegriffen, und dann erfahren wir zu unserer größten Überraschung, daß Sokrates bereits von Meletos verklagt ist. Eine Fortsetzung des Gespräches wird auf den folgenden Tag angesetzt, nicht etwa auf eine unbestimmte Zeit verschoben. Das dürfen wir als das Versprechen einer Fortsetzung deuten.

Dieses seltsame Mißverhältnis kann man nicht auf eine Absicht zurückführen, und wenn man es eine Nachlässigkeit nennen will, so fordert auch diese eine Erklärung. Sie ist leicht zu finden. Schon im Winter 367 auf 66 entschloß sich Platon der Einladung Dions nach Syrakus zu folgen; ganz neue Aufgaben und Hoffnungen drängten an ihn heran, und doch mußte er das Werk vor seiner Abreise herausgeben, wenn es dem nächsten Zwecke, der Ehrung des Theaitetos, dienen sollte. Da hat er sich geholfen, wie es eben ging. Wir mögen sagen, er hätte besser 187a einen Abschluß gemacht; dazu aber lag ihm sachlich zu viel an der Frage nach dem Wissen. Freilich war er auch hier gezwungen, sich fürs erste mit einem unbefriedigenden Ergebnis zu begnügen, aber da wird er schon die Fortsetzung im Sinne gehabt haben, die er nach seiner Rückkehr in dem Dialoge Sophistes wirklich geschrieben hat. Der Sophistes zeigt noch in höherem Grade dieselbe Farblosigkeit wie der letzte Teil des Theaetet, so daß wir zu durchschauen glauben, wie Platon arbeitete: erst entwarf er ein Gerippe der eigentlichen Untersuchung, dialogisch, weil er dialektische Entwicklung in dieser Form zu geben gewohnt war. Dann folgte die künstlerische Gestaltung, auf die er jetzt gegen Ende des Theaetet in einer Notlage verzichtete, später weil seine Lust an dem dialogischen Spiele gesunken war. Man wird nicht verkennen, daß manche Teile des Staates auch nur wenig über die rein sachliche Darlegung der Gedanken erhoben sind. Der Einblick in diese Art

zu schaffen ist wertvoll; doch wird man nicht bezweifeln, daß ihm das Beste nur gelang, wenn er sich von dem „Schema", mit Goethe zu reden, ganz frei machte und frisch aus dem Vollen schuf, wie er es im ersten Teile des Theaetet sicherlich getan hat.

Betrachten wir demnach zunächst diesen Teil, an dem wir eine reine Freude haben können. Da steht eine Vorrede, die über den Tod des Theaitetos berichtet. Gefallen ist er als tapferer Soldat; davon wird nicht viel Wesens gemacht; denn um des Scheidens aus diesem Leben willen hat Platon niemanden bedauert; der Tod ist kein Übel. Zugleich ist die Vorrede eine Widmung an die megarischen Freunde Eukleides und Terpsion, die einst getreu bei Sokrates ausgehalten, dem Platon damals Gastfreundschaft geboten und sich nun um den totwunden Theaitetos auf dem Rücktransporte bemüht hatten; die als Tatsache anzuerkennen, sind wir gehalten. Dann wird erklärt, so geflissentlich, daß sich eben daran die Erfindung verrät, wie es zugeht, daß Eukleides ein dreißig Jahre zurückliegendes Gespräch mitteilen kann, das er nicht einmal selbst mit angehört hat. Er hat sich damals alles von Sokrates und anderen so genau erzählen lassen, daß er zu Hause das Ganze aufschreiben konnte, und hat es trotzdem dem Terpsion zufällig niemals mitgeteilt. Jetzt läßt Eukleides seine Aufzeichnung holen und durch einen Sklaven vorlesen. Das Gespräch ist rein dramatisch gehalten; Eukleides sagt ausdrücklich, er hätte die langweiligen Zwischenbemerkungen „er sagte, jener erwiderte, usw." fortgelassen. Wir entnehmen dem, daß Platon selbst dies Beiwerk als störend empfand, das uns im Symposion besonders lästig fällt. Im Parmenides, der dem Theaetet unmittelbar vorhergeht, findet es sich noch, aber schon möglichst eingeschränkt[1]). Nach dem Theaetet sind alle Dialoge rein dramatisch gehalten.

Auf die Person des Theaitetos werden wir gleich mit den ersten Worten hingewiesen; sein Lehrer Theodoros stellt ihm das glänzendste Zeugnis aus, nicht nur seiner mathematischen Begabung und seinem Fleiße, sondern seinem ganzen Wesen, und wer sich an den Staat[2]) erinnert, erkennt, daß ihm eben die Eigenschaften nachgerühmt werden, die den wahren Philo-

[1]) Das schließt die Abfassung des Parmenides nach dem Theaetet aus, die für manche etwas Verlockendes hat.

[2]) Staat 412a, 503c, 535b.

sophen machen. Aber auch über seine Herkunft, seinen trefflichen Vater, seine Vermögensumstände erhalten wir Aufklärung, und vor allem über sein Äußeres. Sein Gesicht ist dem Sokrates ähnlich, also häßlich; aber wie teuer mußte ihn diese sokratische Häßlichkeit diesem Kreise machen, und schön darf er doch genannt werden, da eine schöne Seele in diesem Leibe wohnt (185e). Der rechte Eros wird sich ihm also gern zugewandt haben (Symp. 210b).

Als er dann auftritt, bewährt er alle die Eigenschaften, die sein Lehrer an ihm gelobt hat, den Scharfsinn nicht weniger als die Bescheidenheit. Wohl ist er noch so jugendlich, daß er sich leicht blenden läßt (162d), und er gesteht, sich über mancherlei verwundert zu haben (155d), ohne zum Verständnis vorgedrungen zu sein, und gerade darin sieht Sokrates philosophischen Sinn. Auch die tiefe Erkenntnis, daß das Staunen und sich Verwundern der erste Schritt zur Wissenschaft ist, also was Aristoteles so eindringlich am Anfang der Metaphysik ausführt, stammt von seinem Lehrer. Lobsprüche für gute Antworten erhält Theaitetos oft; er überrascht durch Einsichten, die dem Sokrates lange Umwege sparen (185cd), kann auch fremde Ansichten beibringen, vor allem verträgt er Zurechtweisung und Widerlegung (161a). Von einer eigenen mathematischen Entdeckung redet er ohne falsche Bescheidenheit, liebenswürdig auch darin, daß er den Anteil eines Gefährten hervorhebt. Wir werden freilich, wenn wir es genau nehmen, diesem Knaben eine so bedeutende Leistung nicht zutrauen; er hat sie auch sicherlich später gemacht, aber Platon mußte doch seine Produktivität an irgendeinem Stücke zeigen, trotzdem daß er ihn nur als Knaben einführte. Da nehmen wir die Erfindung willig hin, williger als daß er zuerst die Frage, was ist Wissenschaft, mit der Aufzählung von einigen einzelnen Wissenschaften beantwortet: das geschieht doch nur, weil Platon diesen logischen Fehler regelmäßig begehen läßt, wenn er eine Definition zur Debatte stellt[1]).

Das Bild des Theaitetos als des philosophischen Schülers, wie er sein soll, ist volkommen; man wird sich aber auch ein-

[1]) Noch im Sophistes 239d läßt er den Theaitetos einen solchen Fehler machen.

gestehen, daß es nicht nur als individuelle, sondern auch als diese typische Charakteristik entworfen ist. Dem entspricht dieser Sokrates als der vollendete Lehrer; Theodoros bleibt Nebenfigur. Man soll hier nicht mehr die Absicht suchen, den wirklichen Sokrates zu porträtieren, obgleich gerade hier die Parallele zu der Hebammenkunst seiner Mutter gezogen wird, also an ihm gerühmt, was man seine Mäeutik zu nennen pflegt. Platon hat den Gedanken weiter verfolgt, den seine Diotima vorgetragen hatte, von dem Zustande der geistigen Schwangerschaft des jungen Philosophen: die Aufgabe des Lehrers ist, ihm zunächst dazu zu verhelfen, daß er seinen Gedanken los wird, ihn zu Ende denkt und ausspricht, dann aber durch die Prüfung desselben ihm weiterzuhelfen, was in den meisten Fällen auf die Einsicht hinausläuft, etwas Unreifes ans Licht gebracht zu haben. Das ist sehr wahr; wer Wissenschaft lehrt, weiß es und übt es; aber dazu muß er Wissenschaft lehren. Das trifft auf die erweckende Tätigkeit kaum zu, die sich der Sokrates der Apologie beilegt, auch nicht auf die Unterweisung, die der platonische Sokrates dem Lysis und dem Kleinias zuteil werden läßt. Da erweckt Sokrates den schlummernden Verstand und bringt die Knaben zum Nachdenken; er hält einen Protreptikos, und immer ist die Absicht, sittlich zu wirken, zu erziehen, jenes Wissen zu geben, das „Tugend" wird. Es ist nur eine äußerliche Ähnlichkeit, daß er mit Charmides redet, um zu erkunden, ob dem schönen Leibe auch die Seele entspricht, und hier den Theaitetos kennen lernen will, dem sein Lehrer ein so glänzendes Zeugnis ausgestellt hat. Denn dort kommt es zu einem prüfenden Gespräche, hier zu einer Übung in der Dialektik, für die Theodoros sich zu alt vorkommt, in die Sokrates ihn aber doch hineinzwingt. Wenn dieser auch in gewohnter Weise wiederholt behauptet, keine eigenen Gedanken zu haben[1]), sondern nur fremde beurteilen zu können (was doch schon mehr ist, als sein früheres Nichtwissen), so schließt das doch ein, daß er der Untersuchung neuen Stoff zuführt, denn er ist es, der Herakleitos und Parmenides nennt,

[1]) Die Hebamme muß eine Frau sein, die selbst geboren hat, 149 c. Dann dürfte Sokrates eigentlich nicht behaupten, daß es von ihm kein geistiges Kind gäbe, 150 d; er müßte nur über das Alter des Gebärens hinaus sein. Diese Folgerungen sollen wir aber gewiß nicht ziehen; so ernst ist die Vergleichung nicht gemeint. In den Erfahrungen, die Sokrates

und er führt die Verteidigung des Protagoras, die er ihm in den Mund legt. Von dem letzten Teile des Dialoges, wo er geradezu doziert, sei ganz abgesehen.

Ist es nicht deutlich, daß wir hier einen Niederschlag nicht der sokratischen Gespräche, sondern der platonischen dialektischen Übungen haben? Der Lehrer stellt das Thema, zuerst an alle Jünglinge, für die dann einer das Wort führt. Wenn dieser eine Behauptung aufgestellt hat, läßt sie ihn der Lehrer selbst prüfen, also das Wahre aus sich selbst herausholen, wie den Sklaven des Menon; aber der Lehrer erteilt ihm nicht nur Zensuren über seine Antworten und warnt vor leerem Wortstreite (151d. 161c), sondern zieht die dem Schüler bereits bekannten Theorien der alten Philosophen heran, so daß das Ganze einen wissenschaftlichen Charakter erhält. Noch mit Menon konnte Sokrates so nicht streiten, geschweige mit irgendeinem der Unterredner in den früheren Dialogen, wohl aber mit Simmias und Kebes, und auch da war unverkennbar, daß Platon seine Schule voraussetzte. Natürlich darf man nicht übertreiben. Platon nimmt nicht bewußt die Maske des Sokrates vor, aus der er selbst reden will, sondern Sokrates bleibt ihm, was er immer war, der rechte Lehrer. Aber dieser Lehrer ist durch Platons Schulerfahrung ein anderer geworden; in der Fortsetzung des Sophistes heißt er daher nicht mehr Sokrates, ohne doch seinen Charakter wesentlich zu ändern.

Theaitetos hat die Frage, was ist Wissen, beantwortet: Wissen sei Wahrnehmung. Er hat das nicht gern getan, gedrängt von Sokrates. Ungern tut er es, weil er der geborene Mathematiker und Philosoph ist, der sich scheut, eine bloße Meinung abzugeben; aber weil er hier die Rolle des Schülers spielt, muß er es tun (151e). Sofort hält ihm Sokrates vor, damit stelle er sich auf den extrem subjektivistischen Standpunkt des Protagoras, nach dem der Mensch das Maß der Dinge ist, die also keine objektive Erkenntnis gestatten. Theaitetos erkennt die Übereinstimmung seiner Behauptung mit der Lehre

mit seinen Schülern gemacht haben will, wird man die Platons nicht verkennen, namentlich darin, daß er Schüler, die er als für die Philosophie ungeeignet erkannt hatte, an andere Lehrer sehr gern abgab. Der Sokrates, der den Hippokrates dem Protagoras zuführt, denkt ganz anders, und der Leser hofft, auch der Erfolg werde anders sein.

des Protagoras sofort an, und eine lange Strecke des Gespräches wird diesem Subjektivismus gewidmet, der bis auf seine Wurzeln zurückgeführt werden kann, weil der Gefragte sowohl über die nötigen Kenntnisse verfügt, wie scharfsinnig genug die logischen Zusammenhänge sofort erfaßt. Das Ziel ist die Leugnung von jedem absoluten Sein, auch von jedem absoluten Werden; wenigstens läßt sich das nicht behaupten, weil die Wahrnehmung, in der für uns alles nur existiert, subjektiv ist (160b). Damit ist das Kind zur Welt gebracht, die erste Aufgabe der sokratischen Hebammenkunst erfüllt. Nun soll die zweite folgen: die Prüfung, ob das Kind lebensfähig ist. Da setzt Sokrates mit stärkster Rücksichtslosigkeit ein: warum sagt Protagoras nicht, Maß der Dinge ist die Kaulquappe? Das wäre doch ebenso berechtigt. Wie kann Protagoras selbst auf Weisheit Anspruch machen? Wie kann er lehren wollen? Theodoros legt nur gegen den Ton Verwahrung ein, den Sokrates sich gegen seinen Lehrer Protagoras erlaubt. Theaitetos hat der Einwand imponiert, so daß er schwankend geworden ist. Das verweist ihm Sokrates; es ist nur ein „scheinbarer" Einwand, wie ihn die Rhetoren und Antilogiker brauchen; wissenschaftliche Widerlegung ist ganz etwas anderes. Wozu das? Es war ein guter Witz und als solcher willkommen; aber dem Lehrer liegt am meisten daran, die methodische Ermahnung vorzutragen, der sich der gelehrige Theaitetos sofort fügt. Auch die folgenden Ausführungen des Sokrates (163—165c) stehen auf demselben Blatte, bringen zum Teil offenbar abgegriffene Späße, nur zu dem Zwecke, vor ihnen zu warnen: so kämpfen die Antilogiker. Dagegen wird Protagoras in einer längeren Rede eingeführt, die ebenfalls zum großen Teile methodische Lehren über die richtige Art zu disputieren und zu widerlegen gibt. Sachlich versucht er einen Qualitätsunterschied der subjektiven Meinungen zu retten. Man kann ja eine „zuträglichere, besser bekommende, bessere" Meinung haben. Wer den andern dazu zu bringen weiß, daß er anders wahrnimmt, anders meint, kann ihn also auch lehren. Diese verbesserte Erklärung mit ihm zu prüfen, zwingt Sokrates den Theodoros, und sofort ändert sich sein Verhalten. Keine Spur mehr von seiner Hebammenkunst, keine Ermahnungen mehr, er trägt nicht nur eigene Ansichten vor und zieht neue Sätze, also Gelehrsamkeit, zur Widerlegung heran, sondern er verliert

sich auch in der „Episode“ in leidenschaftliche Bekenntnisse. Dem reifen Manne gegenüber schickte es sich nicht, den Lehrer zu spielen, gewiß; aber es zeigt doch, daß er es dem Knaben gegenüber getan hat, und daß die Hebammenkunst nur den Lehrer anging, der nun dem Forscher Platz macht. Theodoros ist dementsprechend bei der Forschung mit tätig; ihm fallen die schärfsten Äußerungen über die Vertreter der untersuchten Lehre zu, 179e, die Sokrates selbst einschränken muß. Was sich ergibt, ist einmal, daß Protagoras, indem er einen Unterschied von nützlichen, guten Meinungen einführte, seinen Satz umgestoßen hat, denn Maß der Dinge wird nun der Mensch erst sein, wenn er die Einsicht, zunächst in das Nützliche und Gute, besitzt (183b). Ferner hebt die heraklitische Voraussetzung der ewigen Bewegung, da sie doch keine gleichbleibende Qualität, weder in dem Subjekt noch in dem Objekt, anerkennen kann, überhaupt jedes Urteil auf. Damit ist Protagoras abgetan; auf die parmenideische Lehre vom ewigen unveränderlichen Sein mag Sokrates nicht eingehen, nicht nur, weil es zu weit abführen würde, sondern auch aus Ehrfurcht vor der Person des Parmenides, den er in seinen Knabenjahren gesprochen habe: ein deutlicher Hinweis auf den Dialog Parmenides und dessen Rätsel, die auch jetzt noch ungelöst bleiben sollen. Also zurück zu der Prüfung des Satzes „Wissen ist Wahrnehmung“. Das geht rasch; Sokrates braucht den Theaitetos nur darauf hinzuweisen, daß die einzelnen Wahrnehmungen zwar von den einzelnen Organen gemacht werden, die aber eben „Organe“, Werkzeuge sind, das Werk aber, das Urteil auf Grund der Wahrnehmungen, von einem anderen Zentralorgan, wie wir sagen mögen, von der Seele, oder wie man das nennen will, getan wird, also daß allgemeine Begriffe wie Sein und Nichtsein, Identität und Verschiedenheit, Zahlbegriffe usw. durch kein Organ, also durch die Seele allein erfaßt werden. Für die Raschheit, mit der er selbst diesen Satz aus sich vorbringt, erhält Theaitetos hohes Lob, 185d; Sokrates braucht es nun nicht erst zu zeigen. In Wahrheit läßt Platon es so rasch gehen, weil er nicht wiederholen will, was er im Staate gesagt hat. Ist aber einmal dieser Unterschied gemacht, so ist damit gesagt, daß Wissen erst in den Schlüssen erreicht wird, die auf Grund der Wahrnehmungen von der Seele gezogen werden; die Wahrnehmung selbst ist

noch kein Wissen. Damit ist die erste Aufstellung des Knaben erledigt, und damit auch der Teil des Dialoges, der künstlerische Durcharbeitung erfahren hat.

Was nun folgt, steht an wissenschaftlichem Gehalte keineswegs zurück, aber nicht nur die Form macht einen Unterschied. Sokrates unterbricht vielmehr die eben aufgenommene Behandlung der Hauptfrage und wirft eine neue, nach der Möglichkeit des Irrtums, dazwischen, die lange aufhält, ohne doch eine befriedigende Erledigung zu finden. Dieser Abschnitt läßt sich nicht wohl von seiner erfolgreichen Fortsetzung in dem Dialoge Sophistes trennen, soll also erst da behandelt werden. Auf die Frage, was ist Wissen, versucht Theaitetos nun die Antwort, Wissen ist richtiges Meinen. Das wird leicht abgetan. Richtige Meinung läßt sich auch, ohne daß es zu wirklichem Wissen kommt, mitteilen: die kann ich haben, wenn ich jemandem glaube, der es besitzt; meine richtige Meinung kann ich auch durch die Rhetorik einem andern beibringen. Theaitetos ergänzt also seine Definition durch den Zusatz „richtiges Meinen mit Logos", und dieses vieldeutige Wort wird nach einigen Umschweifen[1]) dahin bestimmt, daß es besagt, man muß den spezifischen Unterschied dessen, auf das sich das richtige Meinen erstreckt, von allem übrigen kennen. Dann ist aber dies bereits ein Wissen, also kommt das, was definiert werden soll, in die Definition wieder herein, und es ergibt sich der unbrauchbare Satz „Wissen ist richtige Meinung mit Wissen". Somit sind wir so klug wie wir waren, die Untersuchung ist erfolglos geblieben.

Ist das nicht ein verwunderliches Ergebnis? Haben wir nicht im Menon 98a gelernt, daß Wissen entsteht, wenn die richtige Meinung durch den Nachweis ihres Grundes fest gemacht wird? Im Staate ist 506c gesagt, daß es der richtigen Meinung am Nus, der reinen Vernunfterkenntnis, gebricht, um Wissen zu sein, so daß sie unzuverlässig ist[2]): das stimmt zu dieser Darlegung des Theaetet; aber nicht nur der Staat, schon der Menon liefert die Lösung der Schwierigkeit, vor der hier

[1]) Dabei wird eine Ansicht über die Erkenntnis kritisiert, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Antisthenes zurückgeführt worden ist. Platon widerlegt sie mit achtungsvoller Sachlichkeit.

[2]) Der Staat verweist durch das Bild von dem Blinden, der durch richtiges Meinen den rechten Weg findet, auf den Menon 97a.

Sokrates zurückweicht. Ja noch mehr. Theaitetos hat bereits begriffen, in Wahrheit weil der Staat vorausgesetzt wird, daß die allgemeinen Begriffe, Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit von der Seele ohne jede sinnliche Wahrnehmung erkannt werden. Auf sie bezieht sich der „Logos", der zur richtigen Meinung hinzutreten muß, damit sie Wissen wird. Also verschiebt sich die Frage nur dahin, wie erlangen wir das Wissen über das, was nur von der Seele erkannt wird, und da ist die Antwort längst gegeben, im Menon, Phaidon, Staat. Dieses Wissen erlangt die Seele im Körper überhaupt nicht, das bringt sie als latente Kraft aus ihrem Vorleben mit. Unlösbar ist die Frage, die Sokrates gestellt hat, solange die Realität der Ideen und die Ewigkeit der Seele nicht anerkannt ist. Aber warum schweigt Sokrates von ihr? Das hat zur Folge gehabt, daß der Theaetet lange Zeit vor jene Dialoge gerückt ward, in denen Platon die Ideenlehre vorträgt. Jetzt, wo er unabhängig von seinem Lehrinhalt seinen festen Platz erhalten hat, wird diese Frage dringend, auch wenn man sich sagt, daß die Schüler Platons den richtigen Schluß zogen, es gibt keinen anderen Weg, das Wissen zu erklären, als die platonische Ontologie und Logik. Die Antwort kann man schon aus der Behandlung der richtigen Meinung im Staate (178a ff.) abnehmen, wo auch eine besondere Behandlung in Aussicht gestellt wird (184a): es hat sich dabei die Frage erhoben, inwieweit auch das Nichtsein sein kann, und für sie fehlte die Lösung, an der zugleich die Möglichkeit des Irrtums hing. Eben diese ist im Theaetet erfolglos versucht, auf sie steuert Platon zu, aber erst der Sophistes bringt sie. Nicht um seine eigene Logik zu entwickeln, sondern um ihre einzige Berechtigung durch die Erledigung der andern Erkenntnislehren und der eigenen Zweifel zu erweisen, sind diese Dialoge geschrieben. Dem Theaetet fehlt wirklich die notwendige Ergänzung. Darum wird auf sie vertröstet, darum schließt er ohne Resultat. Daß es zu diesem Abbrechen kam, hat seinen äußeren Grund, den wir kennen. Sonst wäre es nicht zu entschuldigen.

Schauen wir zurück, so gibt uns die Gliederung des Gespräches den sichersten Anhalt dazu, wie wir die Teile aufzunehmen haben. Den wissenschaftlichen Nachweis, daß Wissen aus der Wahrnehmung nicht gewonnen werden kann, liefert Sokrates

in dem letzten Gespräche mit Theaitetos. Die Widerlegung des Protagoras steckt nur in der Untersuchung, an der Theodoros teilnimmt; sie richtet sich also gegen die Einschränkung seines Satzes, die Platon ihn selbst geben läßt. Das ist wertvoll; er ist eingeführt, weil er selbst sein bester Interpret sein wird, und wir können sicher sein, daß Platon seine Gedanken vorträgt. Und in der Tat, der Weisheitslehrer konnte gar nicht anders, als seinen Satz so wenden, daß er seine Kunst, von der er lebte, nicht aufhob, sondern empfahl, wie es hier durch die Unterschiede in der Qualität der subjektiv berechtigten Meinungen geschieht, erst recht dadurch, daß einer den andern zu seiner Meinung herüberziehen kann. Ganz ähnlich, auch dort überraschend, geht die Rede des Protagoras in dem Dialoge seines Namens aus, 328b. Was Sokrates zuerst vorträgt, als er dem Theaitetos zu Gemüte führt, daß er den Satz des Protagoras anerkennen muß, wenn ihm Wissen Wahrnehmung ist, und was er dann gegen diesen Satz einwendet, sind demnach Einwendungen ohne wissenschaftlichen Wert, vermutlich manche oft gehört, manche zur scherzhaften Belebung des Gespräches ersonnen, das von leichtem Geplänkel zum ernsten Kampfe der Ansichten fortschreiten sollte. Alles zeigt die reifste Kunst, die volle Harmonie zwischen Anlage und Ausführung.

Der Sophistes wird uns zu diesen Problemen zurückführen; jetzt sei nur noch der merkwürdige Teil betrachtet, den wir gewohnt sind, die Episode des Theaetet zu nennen, worin liegt, daß sie uns zunächst als ein Fremdkörper erscheint. Sie setzt ganz überraschend 172b ein und wird 177c so abgeschlossen, daß Sokrates genau auf das zurückgreift, von dem er plötzlich, wie er sich ausdrückt, „zu einem anderen größeren Thema“ abgebogen war, ein Wort, das sich sowohl auf den größeren Umfang seiner folgenden Reden wie auf die höhere Bedeutung ihres Inhaltes deuten läßt. Das Abbiegen geschieht geflissentlich so, daß der Leser über den plötzlichen Ausbruch einer kaum verhaltenen Leidenschaft des Sokrates nicht minder verblüfft wird wie Theodoros. Er wirft die Behauptung hin, „daß die Philosophen mit Recht vor Gericht schlechte Redner sind“. Da sind ihnen die Ankläger überlegen, aber nur da, denn „Menschen, die sich immer in Gerichtshöfen herumtreiben, verhalten sich zu Menschen mit philosophischer Erziehung wie Sklaven zu Freien“. Der Zwang

der Prozeßordnung und die beständige Rücksicht auf den Erfolg. die Stimmung des Herrn, des Richters, des Volkes erzeugt einerseits ihre Schlauheit und Gerissenheit, andererseits ihre Dienstbotengesinnung. Dem wird in breitester Ausführung das Wesen der Philosophen gegenüber gestellt, die zwar in den Händeln dieser Welt schlecht bestehen, aber wenn die andern sich zu einer wahrhaft dialektischen Verhandlung über philosophische Fragen herbeilassen wollten, würde ihre Rhetorik rasch zu Schanden werden.

Überlegen wir jetzt: das Gericht hält sich an das „geltende" Recht, wie es Protagoras auffaßt. Der Gegner des Philosophen hat nur den Erfolg vor diesem Gerichte im Auge, und dazu ist ihm jedes Mittel recht. Dagegen kann der Philosoph, der nur die absolute Gerechtigkeit kennt, nicht aufkommen. Selbst wenn Sokrates nur diesen Gedanken vorbrächte, wäre es eine Abschweifung, deren Anlaß wir suchen müßten und hier nirgends finden. Er ist gegeben, sobald wir wissen, er selbst soll nächstens sich mit Meletos vor Gericht messen. Das erfahren wir jetzt erst in den letzten Worten der Schrift, ahnen also nichts, wenn die Episode uns zuerst entgegentritt, und sie muß uns ganz unberechtigt scheinen. Das kann Platon nicht beabsichtigt haben. Die Episode ist jetzt ein Fremdkörper; die Erwähnung der Prozesses ist ebenso beziehungslos angeflickt, beide vereinigt würden sich vortrefflich ergänzen, können nicht ohne Beziehung aufeinander erfunden sein. Das führt zu dem Schlusse, daß der Theaetet ursprünglich die Würde und zugleich die Verkennung des Philosophen in Sokrates vor Augen führen wollte. Doch in dem jungen Theaitetos steckt auch ein echter Philosoph; seiner Würdigung galt die Schrift; da wird Platon eine Wendung des Dialogs im Kopfe gehabt haben, die von Sokrates, der dem Meletos vor Gericht nicht gewachsen ist, zu Theaitetos überleitete. Wie es sein sollte, läßt sich nicht raten.

Befremdend bleibt immer noch, daß Platon die Episode so unverbunden gelassen hat; das erklärt sich nur, wenn sie ihm an sich so wertvoll war, daß er die Disharmonie in den Kauf nahm; fertig war ja sein Werk ja überhaupt nicht. Und in der Tat ist dies Stück für ihn von so besonderer Bedeutung, daß es auch hier vorgeführt werden muß. Auch der Leser dieses Buches muß diese Leidenschaft auf sich wirken lassen, dann

kann mit wenigen Worten ausgesprochen werden, weshalb Platon dies geschrieben, weshalb er es als ein anorganisches aber köstliches Stück stehen gelassen hat (173 d ff.).

„Der echte Philosoph kennt schon in der Jugend den Weg auf den Markt überhaupt nicht, ebensowenig den in die Gerichtssäle, auf das Rathaus und in die übrigen Amtsstuben. Von Gesetzen nnd Beschlüssen, die beraten und beantragt werden, sieht und hört er nichts. Sich mit Wahlumtrieben, Klubwesen, Festessen, nächtlichem Schwärmen mit Musikantinnen abzugeben, fällt ihm auch nicht im Traume ein. Ob ein Bürger von anständiger Herkunft ist, oder ihm ein Makel von seinen Vorfahren väterlicher- oder mütterlicherseits her anhaftet, das ist ihm so unbekannt wie die Tiefe des Meeres[1]). Und er ist sich nicht einmal bewußt, daß er es nicht weiß, denn er meidet es nicht, weil es zu meiden für löblich gilt, sondern er ist wirklich nur mit dem Körper in seiner Stadt, wie ein Fremder, sein Geist aber, dem all das kleinlich und nichtig erscheint, verachtet es. Überallhin, mit Pindar[2]) zu reden, „fliegt er über die Erde", treibt an ihren Flächen Geometrie „und über den Himmel hinaus", treibt Astronomie, durchforscht überall das Wesen der Dinge, eines jeglichen in seiner Ganzheit, ohne sich auf irgend etwas von dem Nächstliegenden einzulassen.

Wie meinst du das, Sokrates?

Es geht ihm wie dem Thales in der bekannten Geschichte. Der fiel bei seinen astronomischen Beobachtungen in eine Zisterne, weil er in die Luft hinaufblickte, und da machte sein gescheites thrakisches Dienstmädchen den Witz, er wollte erkunden, was im Himmel ist, und sähe nicht, was ihm vor der Nase wäre[3]).

[1]) Das griechische Sprichwort sagt, „er weiß es so wenig wie die Eimer des Meeres", d. h. wieviel Eimer Wasser das Meer enthält.

[2]) Pindar wird das von der Seele des Dichters gesagt haben.

[3]) Die thrakische Sklavin wird mit der Anekdote gegeben sein, aber wenn sie es nicht war, konnte Platon sie einführen, weil es nicht nur eine Menge thrakischer Sklavinnen in Athen gab, sondern auch die Bezeichnung nach der Herkunft so gewöhnlich, daß Aristophanes sie genau so verwendet, Thesm. 279. Da sei als Probe der sinnlosen Riecherei nach Anspielungen angemerkt, daß die Stelle auf Antisthenes und seine Polemik gegen Platon gedeutet worden ist, weil die Mutter des Antisthenes eine Thrakerin gewesen sein soll.

Der Witz trifft auf alle Philosophen zu. In der Tat, von seinem Nächsten, seinem Nachbar weiß er nicht, was er treibt, kaum ob er ein Mensch oder irgendein anderes Tier ist. Aber was der Mensch ist, was dieses Wesen im Unterschiede von allen anderen zu tun und zu leiden hat[1]), danach fragt, das zu erforschen müht er sich. Verstehst du, Theodoros?

Jawohl, und du hast recht.

Davon kommt es dann, daß ihn nicht nur die thrakischen Dienstmädchen auslachen, sondern die ganze übrige Menge, wenn er vor Gericht oder sonstwo genötigt wird, über die Dinge zu reden, die ihm vor der Nase und vor den Augen liegen. Mit seiner Unerfahrenheit fällt er herein, nicht bloß in eine Zisterne; so sehr blamiert er sich, daß man ihn für einen Dummkopf hält. Denn wenn's zum Schimpfen kommt, fällt ihm nichts ein, was er einem zum Schimpfe sagen könnte, er hat sich ja darum nicht gekümmert. Da weiß er nichts zu sagen und wird ausgelacht. Andererseits, wenn sie Lobreden halten, von jemandem in hohen Tönen reden, läßt er merken, daß er lacht, ganz ehrlich: er stellt sich nicht an. Das finden sie albern. Da preisen sie einen Tyrannen, einen König. Er hört das wie das Lob eines Hirten, eines Hirten von Schweinen oder Schafen oder Rindern, der gepriesen wird, weil er viel zu melken hat; der König hütet und melkt nur ein wilderes und tückischeres Vieh als jene, aber auch er muß durch sein Geschäft ebenso bäurisch und ungebildet werden wie die anderen Hirten, nur sitzt er in einem Schlosse statt in einer Sennhütte. Dann hört der Philosoph, daß jemand wegen seines wunderbaren Reichtums gepriesen wird, weil er zehntausend Morgen Land oder noch mehr besitzt: das scheint ihm eine Kleinigkeit, weil er seinen Blick auf die ganze Erde zu richten gewohnt ist. Da preisen sie den Adel, einen hochadligen Mann, er könnte ja sieben reiche Vorfahren nachweisen; ein kurzsichtiges Lob, das nur die Unbildung aussprechen kann, die Unfähigkeit, überall auf das Ganze zu sehen, nachzurechnen, daß wir alle ungezählte Myriaden Ahnen haben, unter denen für jeden Reiche und Bettler, Könige und Sklaven, Barbaren

[1]) Das heißt, welche aktiven und passiven Eigenschaften mit dem Begriffe Mensch gegeben sind, aktiv z. B., daß er lachen kann, passiv, daß die Außenwelt auf seine Sinne wirkt.

und Hellenen zu vielen Tausenden sind[1]). In allen diesen Dingen wird, wer so denkt, von der Masse verlacht; sie finden, er ist hochmütig und weiß doch nichts von dem, was ihm vor der Nase liegt, sondern blamiert sich jedesmal.

Ja, Sokrates, so geht es, ganz wie du sagst.

Wenn er seinerseits aber einen mit in die Höhe zieht, wenn dieser von der Frage „was ist mein Rechtsanspruch an dich oder deiner an mich", zu der Untersuchung von Recht und Unrecht an sich, ihrem Wesen und ihrem Unterschied übergehen will, von der Frage, ob der Großkönig glücklich ist, weil er höllisch viel Geld hat[2]), zu der Untersuchung von Königtum und Menschenglück und Unglück, das Wesen von beiden und die Weise, auf die der Mensch das eine erlangen, dem anderen entgehen soll — wenn über all dies jener geriebene, prozeßkundige Geselle mit der engen Seele Rede stehen soll, dann kehrt sich alles um. Schwindlig wird ihm, wenn er da in der Höhe hängt und aus den Lüften hinabsieht; es ist ihm alles so fremd, er weiß nicht aus noch ein, er stammelt nur etwas, und wer ihn auslacht, ist kein thrakisches Dienstmädchen oder sonst ein Ungebildeter; die merken es nicht, wohl aber jeder, der mehr als eine Sklavenerziehung genossen hat. So sind die beiden; der eine, der wirklich in Freiheit und Muße erzogen ist, den du einen Philosophen nennst, lieber Theodoros, dem macht es keine Schande, daß er sich dumm anstellt, unbrauchbar, wenn er Sklavendienste tun soll, etwa den Tisch nicht zu

---

[1]) Diese Rechnung stimmt, weil die Welt, also auch das Menschengeschlecht, ewig, anfangslos ist. Es folgt bei Platon noch ein Beispiel, ein Adel, der 25 Geschlechter bis auf Herakles, den Sohn Amphitryons, rechnet, und so verhöhnt wird, daß es nicht mehr bedeutete, auch wenn noch 25 Geschlechter über Amphitryon hinaus gerechnet würden, was bei Herakles, dem Zeussohn, nicht geschehen konnte. Ohne Zweifel richtet sich hier der Spott auf eine bestimmte Lobrede, also auch eine bestimmte Person; man vermutet nicht ohne Schein, auf König Agesilaos von Sparta. Sicherheit scheint nicht erreichbar.

[2]) Unserem vulgären Ausdruck entspricht im Griechischen ein sonst unerhörtes Wort für „viel", das Platon offenbar aus dem Volksmunde nimmt, um ähnlich zu wirken. Es ist ein merkwürdiges Wort, denn es stammt aus der vorgriechischen Sprache, die namentlich in den Ortsnamen dauert. Es steckt in dem Bergnamen Taygetos, der also der massige Berg heißt, sehr bezeichnend.

decken versteht[1]), eine Sauce anzurühren oder Komplimente zu drechseln. Der andere versteht sich darauf, solche Dienste geschickt und rasch zu leisten, aber den Anstand des freien Mannes zu wahren versteht er nicht[2]), noch den Ton zu treffen, in dem das echte Lied vom Leben der Götter und der gottseligen Männer gesungen wird[3]).

Wenn deine Worte überall die Zustimmung fänden wie bei mir, Sokrates, so würde mehr Frieden unter den Menschen sein und weniger des Bösen.

Ach, lieber Theodoros, verschwinden kann das Böse nicht, es muß ja immer etwas bleiben, das dem Guten entgegengesetzt ist. Ebenso unmöglich kann das Böse unter den Göttern seinen Platz haben, aber in der vergänglichen Natur und in unserer irdischen Welt treibt es sein Wesen; das muß ja so sein[4]). Darum soll man versuchen, sich sobald wie möglich von hier dorthin zu retten. Sich retten, das bedeutet gottähnlich werden, soweit das möglich ist, und gottähnlich werden, das ist gerecht und fromm mit Vernunft und Wissenschaft werden. Aber, bester Freund, es ist ja gar nicht so leicht, jemanden davon zu überzeugen, daß man nicht aus dem Grunde sich des Bösen enthalten und das Gute tun soll, den die Menge angibt. Sie sagen, man soll das eine tun, das andere lassen, damit man nicht für einen

[1]) Im Griechischen ist der tägliche Sklavendienst genannt, die Decken zusammenzurollen, die auf die Bank gebreitet werden, wenn der Herr sie als Bett benutzt; man nimmt sie auch auf die Reise mit, wie es noch im Orient geschieht. Aber wenn wir von Bettmachen reden wollten, würden wir nicht die Arbeit des Kammerdieners hören.

[2]) Im Griechischen versteht er nicht, den Mantel anständig zu tragen. Daran erkannte man die anständige Erziehung zur Selbstbeherrschung; der zappelnden Leidenschaft verschoben sich die Falten. Eben diesen Mangel an Haltung wirft Sappho einer Konkurrentin vor, Aischines dem Demosthenes. An den Mädchen des Parthenonfrieses und der Statue des Aischines kann man die richtige Haltung sehen.

[3]) Das Lied wird uns in diesem Zusammenhange befremden, aber es geht auch die allgemein geforderte Bildung an: dazu gehört es, die Melodien und die Texte der Lieder zu beherrschen, die z. B. bei Tisch regelmäßig gesungen werden. Nur ihr Inhalt wird so bezeichnet, daß er auch hier bedeutsam wird. Die „gottseligen Menschen" sind die Heroen, deren jene Lieder gedenken.

[4]) Das Böse, das rein negativ ist, gehört notwendig zum Reiche des Werdens, weil in ihm der Wechsel, also die Vergänglichkeit herrscht.

schlechten, sondern einen guten Menschen gehalten wird. In meinen Augen ist das ein richtiges Altweibergewäsch. Die Wahrheit lautet so. Gott ist nie und nimmer ungerecht, ist so gerecht, wie nur etwas gerecht sein kann, und nichts ist Gott so ähnlich, wie wenn einer von uns so gerecht wie möglich wird. Darin liegt des Mannes wahre Größe, und umgekehrt seine wahre Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Das zu begreifen ist wahre Weisheit und Tugend, es nicht zu begreifen offenbare Beschränktheit und Schlechtigkeit.

Alles andere was als Größe und als Weisheit gilt, ist an den Politikern dünkelhafte Aufspielerei und an den übrigen Berufen und Handwerken plebejische Beschränktheit. Wer ungerecht ist, unfromm in Worten und Werken, für den ist weitaus das beste, daß ihm nicht verstattet wird, durch seine Gerissenheit und Skrupellosigkeit[1]) etwas Großes zu werden. Sie halten es ja für eine Ehre, wenn man ihnen das nachsagt, hören darin, daß sie keine Nullen sind[2]), sondern Männer, wie sie sein müssen, um in der Gesellschaft obenauf zu bleiben. Da muß man die Wahrheit sagen, sie sind desto mehr was sie nicht zu sein glauben, je stärker in ihnen dieser Glaube ist. Sie kennen die Strafe der Ungerechtigkeit nicht, die sie vor allem kennen sollten. Nicht Schläge, nicht Tod ist das, wie sie meinen; dem entgehen sie manchesmal in ihrem Unrechttun; sondern die Strafe, von der es kein Entrinnen gibt.

Was meinst du damit?

Lieber Freund, in der Welt gibt es zwei Vorbilder, das göttliche vollkommen glückselig, das gottlose vollkommen unselig. Daß dem so ist, sehen sie nicht in ihrer Verblendung und äußersten Torheit; sie merken nicht, daß sie durch ihre ungerechten Taten dem einen ähnlich werden, dem andern unähnlich.

---

[1]) Der Grieche sagt „einer der alles tut", um zu bezeichnen, daß er sich vor nichts scheut, für nichts zu gut hält, so daß es die Gemeinheit und Schlechtigkeit bezeichnet. Aber der gerissene Politiker und Geschäftsmann nimmt es im Wortsinne und macht so ein Kompliment daraus. Der Sklave der Komödie pflegt diesen Charakter zu haben; *smart* könnte ihn wohl treffen.

[2]) Platon fügt noch hinzu „eine nichtige Last der Erde", hindeutend auf das Wort des Achilleus, der sich selbst so nennt, weil er untätig bei den Schiffen saß und Patroklos in den Tod gehen ließ.

Dafür ist ihre Strafe, daß sie ein Leben führen, dem Vorbilde entsprechend, dem sie ähnlich sind, und wenn sie diese ihre Größe nicht ablegen, wird sie nach dem Tode das Reich nicht mehr aufnehmen, das rein von allem Bösen ist, sondern sie werden hienieden immer ein Leben führen, schlecht unter schlechten, das ihrer Ähnlichkeit entspricht[1]). Aber wenn man ihnen das sagt, klingt es ihnen wie ein sinnloses Gerede; sie sind ja so groß, so skrupellos."

Was will dieser Ausbruch einer leidenschaftlichen einseitigen Stimmung, in dem niemand den persönlichen Ton verkennen kann? Ähnliches hatte Platon früher geäußert. Was der Sokrates des Phaidon über die Vorbereitung des Philosophen auf den Tod und die Abkehr von dem sinnlichen Leben sagte (64—68, oben S. 327), klingt ähnlich, ebenso das Bild im Staate, wie der Philosoph sich aus dem Ungewitter des Lebens auf einen stillen Fleck rettet (496d, oben S. 441); aber im Phaidon spricht Sokrates im Schatten des Todes, und im Staate beklagt er den Zustand des Philosophen als unnatürlich und unwürdig: der Philosoph soll, wenn es ihm auch ein Opfer ist, tätig in das Leben eingreifen. Und so eindringlich wie hier wird es nie gesagt, daß er sich wirklich auf Erden nicht zurecht findet: ein solcher Philosoph wäre wahrlich nicht zum Herrschen befähigt. Es verliert ja viel von seiner Anstößigkeit, wenn wir es damit in Beziehung setzen, daß Sokrates auch hier im Hinblick auf den Prozeß redet, über dessen Ausgang er als Philosoph sich nicht täuscht. Aber das verschiebt die Frage nur so weit, daß wir fragen, weshalb Platon den Dialog zur Zeit des Prozesses sprechen läßt. Unbändig ist der Stolz, der politische Macht, Reichtum und alle Vorzüge der Geburt, selbst das Hellenentum verachtet gegenüber der Wissenschaft, genauer gegenüber dem was die Wissenschaft verleihen soll, der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die den Menschen zum Ebenbilde der Gottheit macht. Nur die Erfahrung, selbst nicht in die Welt zu passen, nur die Bitterkeit dieser Erfahrung konnte den Ausbruch dieses ingrimmigen Stolzes hervorrufen, eine persönliche Erfahrung Platons. Der Rechtshandel

[1]) Sie werden nie aus dem Strudel des Werdens erlöst, was der Philosoph einmal zu erreichen hoffen darf, sondern werden immer wieder geboren und wählen immer wieder ein ähnliches Leben, wie sie es geführt hatten.

mit dem gerissenen Volksschmeichler geht den Sokrates an, ist also nur Einkleidung. Was hatte Platon erfahren? Wo er im Staate ähnlich sprach, leitete es die wenn auch unsichere Hoffnung ein, die Menge würde den rechten Philosophen nicht von sich weisen, wenn er ihr richtig gezeigt würde. Der Staat war erschienen; die Hoffnung hatte sich nicht erfüllt; Platon hatte lernen müssen, daß er Philosoph im stillen Winkel der Akademie bleiben müßte. Bitter war es ihm; aber wenn's denn so war, gut denn, so sollten sie hören, welche Würde ihm zukam. Mochten sie sagen, er wäre ein unpraktischer Träumer, mochten sie ihn hochmütig schelten. Sie ahnten nicht, was er, was seine Leute, Theodoros, Theaitetos waren: hier bekamen sie es zu hören. Stolz ist diese Flucht aus diesem in jenes Leben, erhaben das Gefühl der unverlierbaren Eudämonie; aber daß es der Stolz der Entsagung ist, wird wenigstens der nicht verkennen, der erkennt und anerkennt, daß es Platon mit dem Ernst war, was er im Staate gesagt und gewollt hatte.

Die Episode hat Platon geschrieben, ehe er den Ruf nach Syrakus erhielt; er hat sie stehen lassen, als er ihn annahm, obgleich er dadurch verhindert ward, den Teil des Dialoges zu vollenden, der ihr erst in dem Ganzen ihre Berechtigung gab. Philosoph war er und wollte er bleiben, auch wenn er das Opfer brachte, das sein Staat von dem Philosophen verlangte, und sich zu den Händeln der Welt herabließ. Lag etwa eine bewußte Ahnung des Mißerfolges darin? Wo nicht, so gab er dem Ausdruck, was doch als richtige unbewußte Meinung in ihm lebte.

So schließt der zweite große Abschnitt seines Lebens, die zwanzig Jahre der höchsten Manneskraft, in denen die Werke entstanden, an deren Schönheit sich die Welt in Ewigkeit erbauen wird. Von der ersten Reise hatte er seine Philosophie mitgebracht, die großen unverlierbaren Erkenntnisse, was wahre Wissenschaft ist, und daß die beiden Reiche, das materielle und das intelligible, nebeneinander stehen, und das Geistige im Materiellen aufzuzeigen das eigentliche Objekt der philosophischen Welterklärung ist. Er hatte seine Schule gegründet, in seiner Dialektik die Methode des Unterrichtes ausgebildet, die potenzierte, wissenschaftlich gewordene Sokratik. Er hatte sich von diesem Lehrer losgemacht, indem er ihn verklärte. Er war ganz geworden was er war. Und doch genügte er sich nicht, denn er hatte auch den Staat

geschrieben, seine Philosophie sollte nicht in die Schule gebannt sein, denn wenn er die Wahrheit erkannt hatte, mußte er die Welt dazu aufrufen, nach der Wahrheit zu leben.

In dem beglückenden Gefühle, dieses Hauptwerk abgeschlossen, der Welt die frohe Botschaft, die er zu bringen hatte, ausgerichtet zu haben, hatte er den Phaidros geschrieben, so heiter, so nachsichtig, so vertrauensvoll wie niemals sonst; daher verstattet er sich auch von seinem Schaffen zu reden, auf sein Lieben hinzudeuten, so daß er uns ein wenig in sein Herz sehen läßt. Das sollte nie wiederkommen. Die Welt wollte ihn nicht hören. Er sah sich zur Untätigkeit verurteilt wie der Arzt, der die Heilung geben kann und vom Bette eines lieben Kranken fortgewiesen wird. Daher der Abfall von der Stimmung des Phaidros zu der Bitterkeit, die wir eben gehört haben. Er fragt sich, ob er überhaupt noch in die Welt gehört, ähnlich wie bei seiner Abreise aus Athen. Was ihm bleibt ist die Schule. Für diese beginnt er zu schreiben; nur die Trauer um seinen Theaitetos erweckt noch einmal die Gestaltungskraft des Dichters zu einer Wirkung in der alten Weise, und selbst bis zum Ende dieser Schrift hält sie nicht mehr vor. Von dem Platon, der die Menschenseele zu der Erkenntnis ihrer Herkunft und ihrer Bestimmung erweckt, nehmen wir Abschied. Der Philosoph wird erst jetzt hervorbringen, woran die Logiker fortarbeitend ansetzen; und indem er die Prophetentöne, die der Phaidros anschlug, zu vollsten Akkorden steigert, wird er der göttliche Platon erst werden, den die nächsten zwei Jahrtausende verehren. Aber das glückliche Dichten hat er verlernt; die Schatten der Verdüsterung fallen schwerer und schwerer; und doch „wer dem Ewigen Aug' in Auge geschaut hat, dem ist der Frieden mit dem Dämon im eigenen Herzen unverlierbar". Und dieser Dämon gewährt ihm die Kraft, trotz allen Enttäuschungen und Schmerzen, zu denken und zu schaffen bis zum letzten Atemzuge.

Drittes Buch.

ALTER.

Alles Vergängliche
ist nur ein Gleichnis

15. Dion.

Bei Platons Aufenthalt am Hofe des Tyrannen Dionysios ist berichtet, daß er den jungen Dion sich zum Freunde und seiner Lehre zum überzeugungstreuen Anhänger gewann. Es muß ein Verhältnis gewesen sein, in dem der platonische Eros auf beiden Seiten so stark und heiß war, daß zwanzig Jahre der Trennung ihm keinen Abbruch taten. Das beweist der Erfolg. Dion forderte 367 den Platon auf, nach Syrakus zu kommen, um den Erben des Dionysios für ihre gemeinsame Sache, die Philosophie als Meisterin des Staates, zu gewinnen, und Platon folgte der Aufforderung. Leicht setzt man voraus, daß ein brieflicher Verkehr die langen Jahre hindurch stattgefunden hat; aber Zeugnisse fehlen durchaus[1]). Nur eine seltsame Stelle des Phaidros ist man berechtigt auf Dion zu beziehen. Im Mythos des Phaidros wird 250b gesagt, daß die Seele der Philosophen das Gefolge des Zeus bilden; 252e heißt es von ihnen, daß sie sich als Geliebten eine Seele, die zu Zeus gehört, suchen, die also zugleich für Philosophie und für Herrschaft geschaffen ist, und daß sie dann alles daransetzen, daß der Geliebte dem Gotte ähnlich werde, dem sie alle verwandt sind. In dieser Naturanlage steckt bei allen der Philosoph-Herrscher; aber man vermutet unwillkürlich eine persönliche Beziehung, und der Name Dions ist beinahe ausgesprochen. Außer der persönlichen Schätzung liegt freilich nicht mehr darin, als daß Platon seinen Freund immer noch weiterzubilden bestrebt war, auch nachdem dieser ein einflußreicher Staatsmann am Hofe seines Schwagers geworden war. Nun glaubte Dion berufen zu sein, die Geschicke Siziliens in die Hand zu nehmen, war bereit, sie im Sinne Platons zu lenken, und drängte diesen dazu her-

[1]) Daß der Tyrann Dionysios kaum einzelne Züge zu dem Tyrannenbilde des Staates geliefert hat, ist S. 432 ausgeführt.

überzukommen, mittätig zu werden. Es war Platons Verhängnis, daß er der Einladung folgte, ihr folgen mußte, weil er sich noch zutraute, mehr als ein Lehrer sein zu können, weil die Sehnsucht, endlich einmal handeln zu dürfen, dem stolzen Eingeständnis, ein unpraktischer Philosoph zu sein, zugrunde liegt und der Episode des Theaetet ihre Wärme, aber auch ihre Bitterkeit gibt. Nun rief ihn die Welt: wie sollte er nicht folgen? Über den letzten zwanzig Jahren seines Lebens liegt das Licht, dann aber der schwere, nächtige Schatten der neuen Lebens- und Leidenserfahrungen und wirkt auch auf seine Schriftstellerei und sogar auf seine Lehre ein.

Es ist unmöglich, von den historischen Verhältnissen abzusehen, wenn man den alternden und den alten Platon verstehen will, und dazu muß der Blick die letzten Jahrzehnte der syrakusischen Geschichte rasch überschauen[1]).

Dionysios I. von Syrakus ist wohl der bedeutendste Staatsmann, der zwischen Perikles von Athen und Philippos von Makedonien aufgetreten ist. Wir entnehmen das einer mißgünstigen Überlieferung, die ihn als den Fluch Siziliens zeichnet, als den Typus des bösen Tyrannen, der zugleich als ein menschlich verächtlicher, persönlich feiger und lächerlich eiteler Geselle dargestellt wird. Zeitgenössische Anekdoten dieser Art standen ihr zur Verfügung, denn die öffentliche Meinung ward in Athen gemacht, und dort hatte man Veranlassung, dem Tyrannen gram zu sein, der meist auf der Gegenseite stand[2]). Von dem taktlosen Angriffe des Lysias war oben (S. 259) die Rede; da war der

[1]) Die Darstellung dieser Ereignisse in E. Meyers Geschichte hat sich mir bei eingehender Prüfung bewährt; ich glaube, daß wir über die Fakta einer Ansicht sind, und auch die Beurteilung wird nicht stark abweichen.

[2]) Wir besitzen einen Beschluß des athenischen Rates zu Ehren des Dionysios und seiner nächsten Verwandten aus dem Januar 393 (1 G II² 18), den der lyrische Dichter Kinesias beantragt, der also gerade im Rate saß. Man denkt also zuerst, es handele sich um die dichterischen Leistungen des Tyrannen, was sich doch nicht aufrecht halten läßt. Denn bestimmend sind Meldungen eines Androsthenes, also eines Gesandten. Athen hatte also mit Dionysios Verbindungen angesponnen und Hoffnungen gefaßt, die sich nicht verwirklichten. Wahrscheinlich ist nur, daß Kinesias die Gelegenheit ergriff, sich dem mächtigen Herrn gefällig zu erweisen, in der Hoffnung, bei ihm so anzukommen, wie es dem Philoxenos und anderen Literaten geglückt war.

Haß des radikalen Demokraten gegen den Tyrannen treibend[1]); auf der komischen Bühne[2]) erschien wohl eher der unglücklich dilettierende Dichter, denn diese Schwäche hatte Dionysios. Bei dem maßgebenden Historiker Timaios, der durch manche Brechungen zu uns spricht, bewirkte persönliches Rachegefühl und theoretischer Tyrannenhaß, daß er ein Zerrbild entwarf. So müssen wir uns eingestehen, daß unsere Kenntnis unzureichend ist. Dabei hatte ein vertrauter Genosse des Tyrannen, Philistos, der uns noch begegnen wird, die Geschichte Siziliens bis auf seine Zeit im Anschluß an die Art des Thukydides, also wirklich in politischem Sinne, dargestellt; er ist aber so gut wie ganz unkenntlich geworden.

Syrakus hat den Sieg über die athenische große Expedition nicht vertragen. Die Demokratie, von dem Erfolge, den sie nicht sich selbst verdankte, berauscht, trieb es so, daß der wahre Sieger, Hermokrates, ähnlich wie Alkibiades halb und halb gezwungen ward, die Hand nach der Herrschaft auszustrecken; aber er ging bei dem Versuche unter. In diesen Wirren beschloß Karthago wieder einmal den Versuch zu wagen, die Insel zu unterwerfen, und es schien zu glücken. Die Städte des Westens, darunter das ungemein volkreiche und blühende Akragas, fielen und verloren für immer ihre Bedeutung. Syrakus sah das gleiche Schicksal voraus. In dieser Not kam die niedergeschlagene Partei des Hermokrates empor. Zu ihr gehörte ein Offizier, der noch keine höhere Stellung erreicht hatte, auch erst fünfundzwanzig Jahre alt war, Dionysios. Er muß denen, die ihn kannten, den Eindruck gemacht haben, der rechte Mann zu sein. Hipparinos,

[1]) In demselben Jahre stellt ihn Aristophanes (Plutos 550) als Typus des schlechten Tyrannen dem Freiheitshelden Thrasybulos gegenüber — der eben umgekommen war, weil die elenden Parlamentsschwätzer den Feldherrn, der ihrer Popularität gefährlich war, lieber zugrunde gehen ließen, als daß sie ihm die Rettung des Vaterlandes verdankten. Die Parlamentsschwätzer in Syrakus dachten ganz ebenso gegenüber Dionysios; aber der ließ es sich nicht gefallen.

[2]) Daß der Komiker Eubulos ein Stück mit dem Namen Dionysios, also auch die Person des mächtigen Tyrannen auf die Bühne bringen konnte, ist bemerkenswert sowohl für die Freiheit und die hohen Ziele, die sich die Komödie immer noch nehmen konnte, als auch für die demokratische Unklugkeit, die solche Angriffe gewähren ließ. Perikles und auch Kleon hatten so etwas nicht geduldet.

ein älterer angesehener Bürger, und der junge schwerreiche Philistos verhalfen ihm zu einem Platze in dem Feldherrnkollegium und waren gewillt, sich unter ihn zu stellen, denn nur ein unumschränkter rücksichtsloser Wille konnte Rettung bringen.

Dionysios erreichte diese führende Stellung nicht auf einen Schlag; im Gegenteil, er pflückte zuerst keine Lorbeeren, wie denn keineswegs ein großer Feldherr in ihm steckte. Er mußte schwere Kämpfe bestehen und zu schonungslosen Maßnahmen greifen, um sich zu Hause zu behaupten; wer Syrakus retten wollte, mußte Tyrann werden. Als er fest im Sattel saß, bewährte sich der große Politiker darin, daß er fürs erste einen Frieden mit Karthago schloß, der den Umständen nach ungünstig genug ausfiel. Natürlich betrachtete er ihn nur als Waffenstillstand und ging zum Angriff vor, sobald er die Kraft hatte. Lange haben die Kämpfe gedauert, in verschiedenen Ansätzen mit wechselndem Erfolge. Einmal hatte er die Karthager bis auf die letzte Spitze der Insel zurückgedrängt und konnte ihre Hauptfestung auf der Insel Motye bezwingen; damals ist zuerst die Kunst der Ingenieure in großem Maßstabe hervorgetreten; auch Geschütze hat Dionysios zuerst angewandt, in beidem für die großen makedonischen Könige vorbildlich. Aber bald nach diesen Siegen haben die Karthager wieder vor Syrakus gestanden. Und das Ende war, unbeschadet einiger Schwankungen, daß Dionys auf den Westen mit der Hauptstadt Panormos und dem zum Ersatze für Motye gegründeten Lilybaion (Marsala) verzichtete, aber den Rest der Insel in seiner Hand behielt. Er war der Retter des Hellenentumes geworden; Platon hat es ihm bezeugt.

Auch in Italien hat er sich in dieser Richtung bewährt, wenn es auch minder deutlich hervortritt. Hier stand Tarent mit seiner Umgebung noch abseits; ihm drohte noch keine Gefahr. Aber die westlichen Küstenstädte lagen unter dem Drucke der andrängenden Italiker, denen die Städte am Golfe von Neapel und dem von Salerno schon erlegen waren. Der unselige Bruderzwist der Hellenen lähmte den Widerstand, und auch Dionysios konnte nur helfend einspringen, indem er die eine Partei der andern opferte. Aber damit erreichte er doch, daß die Italiker sich zurückhielten, und sein Reich hatte in Süditalien von Reggio

bis Cotrone eine gesicherte Provinz. Vollends auf der See war er Herr. Im Tyrrhenischen Meere war den etruskischen und latinischen Seeräubern das Handwerk gelegt; nach dem Sturze der syrakusischen Tyrannis sind sie bis in die rhodischen Gewässer gefahren. Selbst in der Adria faßte Dionysios Fuß; die Stadt Adria, die jetzt wie Ravenna tief im Lande liegt, damals noch eine Küstenstadt, und Ankona waren von sizilischen Kolonisten besetzt, und am Ende von Dionysios' Regierung gebot in dieser Provinz Philistos, der auf diesen Posten in eine Art Verbannung gewiesen war.

Den Schutz des Hellenentumes erzielte Dionysios allerdings auf Kosten der Selbständigkeit und zum Teil der Existenz vieler der alten berühmten Gemeinden. Wie er allein der unumschränkte Herr und Gebieter war, so sollte das Reich nur die eine Hauptstadt Syrakus haben. Daher wurden die hellenischen Einwohner vieler Orte zwangsweise nach Syrakus verpflanzt, wo sie das Bürgerrecht erhielten, das dem Namen nach die vollen politischen Rechte in sich schloß. Denn dem Scheine nach bestand ja die Demokratie weiter, wie es die hellenischen Tyrannen zu halten pflegten, auch noch die Könige von Pergamon gehalten haben. Dionysios hat keinen anderen Titel geführt, als den des Archon von Sizilien, worin nicht mehr als die Stellung des ersten Beamten liegt. Nur gab es in Sizilien kein Volk oder auch keine Volksvertretung, die sich diesen Beamten gewählt hätte. Für die zwangsweise mit dem Bürgerrechte von Syrakus Begabten lag darin kein Ersatz für ihre verlorene Vaterstadt, und die öffentliche Meinung aller Hellenen sah in solchen Verpflanzungen die offenste Versündigung des Tyrannen an der Freiheit, an der Geschichte, an den Göttern, so daß jede Auflehnung gegen die Herrschaft des Dionysios in der Herstellung der zerstörten Hellenenstädte immer ein zugkräftiges Schlagwort hatte. Wir freilich können nicht leugnen, daß die Maßregel gerechtfertigt war, wie denn auch die ältere Tyrannis des Gelon, nach dem sich jetzt alle sehnten, ganz ebenso verfahren war. Der Erfolg hat bewiesen, daß die Herstellung der alten kleinen Freistädte sofort die Widerstandsfähigkeit des Reiches brach und die hellenische Freiheit bald vollkommen zerstörte.

Syrakus war zu einer fast uneinnehmbaren Festung geworden, ausgeweitet zu der Größe, die noch jetzt seine Mauern

zeigen, während sich die bewohnte Stadt im wesentlichen wieder auf den Raum der Altstadt beschränkt. Die Insel, auf der die ersten Ansiedler Fuß gefaßt hatten, war von dem Tyrannen für sich in Anspruch genommen, indem er sie mit dem Festlande durch eine uneinnehmbare Schloßanlage verbunden hatte. Da wohnte er selbst mit den Seinen, da waren die Kasernen seiner Leibwache, die wohlgefüllten Arsenale, die Schiffshäuser, da barg er seinen Schatz. Da waren seine Machtmittel. Die Flotte erforderte hellenische Bemannung; das stehende Söldnerheer bestand vorwiegend aus Kampanern; gegen Ende seiner Regierung zog er auch schon Kelten aus Norditalien heran. Fällt doch die Einwanderung der Kelten, die zur Zerstörung Roms, zur Gründung der Keltenstädte Mediolanum und Bononia führte, in seine Regierung. Die Arsenale und den Schatz zu füllen ließ sich Dionysios besonders angelegen sein; er zog die Steuerschraube kräftig an und war auch hier in den Mitteln nicht wählerisch. Aber die Sicherheit des Verkehres zu Land und Wasser, die Ausdehnung des Reiches, in dem dieselben Steuergesetze galten, und sein Ansehen draußen bewirkten, daß der Wohlstand sich hob, und die Menschen sich geruhig ihrem Genußleben hingeben konnten. Das war seit Alters in Hellas berufen und änderte sich nicht. Sizilische Mahle, sizilische Köche und Kochbücher waren allgemein berufen und beneidet. Platon ist das ja schon bei seinem ersten Besuche anstößig gewesen. Übrigens sah es in Italien, auch in dem pythagoreischen Tarent nicht anders aus, als er dort eine Faschingszeit mitmachte, wohl auf der Überfahrt 366 oder 361.

Dionysios ist ein Gewaltherr gewesen; er hat sich kein Gewissen daraus gemacht, Gewalt zu brauchen und Widerstand mit allen Mitteln zu brechen, selbst in seiner Familie. Er hat die Mutter einer seiner zwei Frauen hinrichten lassen, als er überzeugt war, daß ihr Zauber die Unfruchtbarkeit seiner anderen Frau bewirkte. Aber aus Freude an der Grausamkeit hat er nicht gehandelt; niedrige Züge haben selbst seine Feinde nicht zu berichten gewußt. Freilich hören wir auch nichts, was persönlich für ihn einnähme. Freunde hat er sich nicht gewonnen, das führt Platon seinem Sohne zu Gemüte, und im Alter ist er bis zum äußersten mißtrauisch und menschenscheu geworden, was man glauben darf, ohne die zahlreichen Anekdoten beim

Worte zu nehmen. Da er die Stellung einnahm, in der einst Gelon und Hieron sich einen gefeierten Namen gemacht hatten, versuchte er zuerst auch darin ihre Bahnen einzuschlagen, daß er einen Musenhof um sich versammelte. Ein athenischer Tragiker Antiphon, vielleicht der Sophist, der uns früher begegnet ist, S. 83, kam auf seine Einladung; es kam auch Philoxenos, der gefeierte Komponist und Dichter der modernsten Gattung des Theaters, des Dithyrambos, einer Art Oper. Aber es lief nicht gut ab; der Tyrann hatte die Schwäche, selbst dichten zu wollen, und vertrug weder Kritik noch Konkurrenz. So hat er diese Versuche eines Mäzenatentumes bald aufgegeben. Wie er den Platon abschob, haben wir gesehen. Wenn wir von dem literarischen Leben Siziliens kaum etwas wissen, dürfen wir es doch nicht als erstorben betrachten. Es gab volkstümliches Possenspiel im Stile der gebildeten Komödie und in freierer Form, es gab die Mimen Sophrons; berufener waren freilich Akrobaten und Taschenspieler aus Westhellas. Daneben darf nicht vergessen werden, daß es immer noch eine besondere Schule von sizilischen Ärzten gab, und in Unteritalien nahm die pythagoreische Lehre einen neuen Aufschwung, als Wissenschaft in engen Kreisen, als Religion aber weithin, selbst über die hellenische Bevölkerung hinaus.

Nach Hellas hinüber hatte Dionysios nur von fern gewirkt, aber auch so machte sich sein Wille fühlbar. Lange Zeit stützte er Sparta, wie begreiflich, denn das war die einzige wirkliche Macht. Das entfremdete ihm notwendig die Athener. Erst ganz zuletzt verschob sich das, als die schwankende athenische Politik sich mit dem geschwächten Sparta gegen das aufstrebende Theben zusammenfand. Da trat auch Dionysios auf diese Seite. Wir besitzen noch die Urkunde eines Bündnisses der Athener mit ihm, ausgefertigt nicht lange vor seinem Tode, dazu einen etwas älteren Beschluß, der ihn und seine Familie ehrt, und was ihm am liebsten war, ihm erfüllte sich ein Herzenswunsch in letzter Stunde: im Januar 367, seines Todesjahres, ward ihm, natürlich aus politischen Gründen, der Sieg für eine tragische Aufführung in Athen zugesprochen. Es war nur an den Lenäen, nicht an den großen Dionysien, aber es war doch ein Sieg; er hatte sich nicht umsonst aus dem Nachlasse des Euripides dessen Schreibzeug erworben.

Sein Tod trat ganz unerwartet ein. Er scheint keine ausführlichen Bestimmungen über seine Familie und sein Reich hinterlassen zu haben; aber der Thronwechsel vollzog sich ohne jede Störung. Der älteste Sohn, von einer Mutter aus dem italischen Lokroi, Dionysios II., trat die Herrschaft an. Er war von dem Vater wie so viele Kronprinzen den Geschäften vollkommen ferngehalten, für seinen Beruf nach keiner Seite vorbereitet, an den Luxus und das Wohlleben gewöhnt, sonst aber gutartig, wohl begabt, eher geistigen Beschäftigungen als den Herrscherpflichten zugetan. Neben ihm standen jüngere Brüder, von einer syrakusanischen Mutter; die beiden Witwen seines Vaters lebten; die ganze Familie wohnte zusammen, und die Damen hatten natürlich ihren Einfluß und ihre Wünsche. Doch blieb zunächst das Einvernehmen ungestört. Die bedeutendste Person des Hofes war unstreitig Dion, der Bruder der syrakusanischen Gemahlin des Dionysios I. und zugleich der Gatte einer Tochter aus dessen anderer Ehe, nun schon ein voll ausgereifter Mann, bewährt im Felde und als Diplomat. Seit Platon ihn gewonnen hatte, war er in seiner ganzen Haltung und seinem Lebenswandel zu der herrschenden Sitte in Gegensatz getreten, er war ein Mann von schroffem, wenig gewinnendem, aber imponierendem Ernste. Dionysios I. wird seine politischen Theorien für Träume gehalten haben; er bediente sich seines fähigen Schwagers und Eidams, und dieser lohnte es durch volle Loyalität. So fiel ihm zunächst die politische Leitung zu, als der alte Tyrann starb. Nach den herrschenden Anschauungen hob der Tod des Herrschers alle politischen Bündnisse und Verträge auf. Das konnte namentlich von Karthago her bedenkliche Folgen haben; man fürchtete sogar kriegerische Verwicklungen. Aber Dion hatte dort gute Verbindungen und erreichte die Erneuerung der alten Verträge. Auch in Hellas ward dieselbe Politik ruhig weiter verfolgt. Zunächst scheint auch in Italien Ruhe geblieben zu sein.

Ohne Zweifel hat Dion beabsichtigt zu herrschen, allmählich auch seinen eigenen Überzeugungen Raum zu schaffen. Aber er wollte neben Dionysios herrschen, indem er den Tyrannen leitete, und er wollte die Tyrannis in ein legitimes, verfassungsmäßiges Königtum verwandeln: Herrscher sollte das Gesetz werden, das Volk Freiheit genießen, wohlgemerkt eine Freiheit, wie es sie vertragen konnte. Alles kam darauf an, daß Dionysios

sich in Gutem unter Dions Führung stellte, womöglich für seine Pläne gewonnen würde. Dazu berief Dion den Platon, in der Hoffnung, daß dessen Einfluß sich so mächtig beweisen würde, wie er ihn an sich erfahren hatte.

Es war ein entscheidender Entschluß, den Platon fassen mußte; darüber konnte er nicht in Zweifel sein. Die Aufforderung traf ihn in ganz anderen Arbeiten; seine Auseinandersetzung mit den Hauptsystemen der alten Philosophie war erst zur Hälfte vollendet; es hatte das sechzigste Jahr überschritten und konnte sich nicht verhehlen, daß er dem Treiben der Welt fremd geworden war. Dennoch schlug die alte Sehnsucht nach politischer Tätigkeit durch, lockte die Hoffnung, den Grundgedanken seiner neuen Gesellschaftsordnung, wenn nicht in der Heimat, so in einem neuen großen Lande zum Durchbruch zu verhelfen. Daß eine für das Wahre gewonnene Gewaltherrschaft eine solche Umwälzung am leichtesten durchführen könnte, war längst seine Überzeugung gewesen. Er mag ja auch früher mit Dion darüber seine Gedanken ausgetauscht haben.

So machte er sich im Frühjahr 366 auf den Weg und übergab die Leitung seiner Schule dem Eudoxos. Die Reise scheint ihm in Tarent die Freundschaft mit dem Pythagoreer Archytas eingetragen zu haben, der es verstanden hatte, die Leitung der mächtigen Stadt trotz der demokratischen Verfassung zu behaupten. Archytas war ein angesehener Mathematiker, daneben auch philosophischer Schriftsteller, so daß zu vermuten ist, daß manches, das pythagoreisch heißt und leicht mit dem Gründer in Verbindung gebracht wird, auf ihn zurückgeht. In Syrakus fand Platon die Lage bereits zu Dions Ungunsten verschoben. Es war begreiflich, daß abgesehen von persönlicher Rivalität die Anhänger der Tyrannis alten Stiles sich gegen Dion zusammenschlossen, und sie hatten in Philistos, der heimgekehrt war, einen bedeutenden Führer erhalten. Sie sahen in Platon einen gefährlichen Eindringling, der den Dionysios bezaubern sollte, damit er ein willenloses Werkzeug in Dions Händen würde, bis dieser ihn eines Tages beseitigte. In ihrem Sinne wäre es ja eine unbegreifliche Torheit gewesen, wenn seine Reden von Verfassung und Königtum für Dion höheren Wert als den von schönen Phrasen gehabt hätten. Der Ideologe Platon mochte so etwas ernst nehmen, der erfahrene Staatsmann nimmermehr.

So fand Platon, Dions Gast, zwar eine glänzende Aufnahme auch bei dem Tyrannen; sie mögen auch über dies und das geredet haben, aber zu ernsthaftem Unterrichte kam es nicht; auch die Verfassungspläne Dions wurden nicht einmal programmatisch festgelegt. Vier Monate verstrichen, da brach das Ungewitter los, das sich langsam zusammengezogen hatte. Ein Brief Dions an karthagische Staatsmänner kam in die Hände des Dionysios, in dem jener ersuchte, mit dem Tyrannen nicht zu verhandeln, ohne ihn vorher unterrichtet zu haben. Der Versuch der Bevormundung war unbestreitbar. Dionysios machte seinem Schwager schwere Vorwürfe, und das Ende war, daß er ihn auf einem kleinen Schiffe nach Italien schaffen ließ und des Landes verwies. Dion ging mit einigen Anhängern nach Hellas. In Syrakus war man darauf gefaßt, daß Platon mit anderen seiner Partei sofort beseitigt werden würde. Das lag dem Dionysios fern; die Damen werden wohl viel dazu getan haben. Er tat keinen Schritt weiter, ließ dem Verbannten sein ganzes fürstliches Vermögen und erwies dem Platon nur die Ehre, in seine Burg herüberzuziehen. Da war er sein Gast, aber freilich auch sein Gefangener. Es ging in den Winter; auf Monate war an die Heimreise nicht zu denken.

In dieser stillen Zeit ergab sich ein Verkehr der beiden, wie er bisher nicht stattgefunden hatte, und nun wirkte der Zauber, den alle gehofft oder gefürchtet hatten. Dionysios zeigte ein Interesse und einen Lerneifer, demgegenüber Platon nicht unempfänglich bleiben konnte. Sie wollten einander gegenseitig gewinnen; aber gelingen konnte es doch nicht. Denn Platon ward dem Dion nicht untreu, und Dionysios konnte den Argwohn nicht loswerden, den seine Berater zu schüren nicht müde wurden. Wir müssen auch wohl sagen, daß eine Verständigung unmöglich war. Als 365 das Meer aufging, erhielt Platon die Erlaubnis zur Rückkehr, aber gegen das Versprechen bald wiederzukommen, mit Dion wiederzukommen; Dionysios wollte nur einen Krieg zu Ende führen, der seine Anwesenheit in Italien nötig machte, über den wir übrigens nichts Näheres wissen. Kein Zweifel, daß beide als Freunde schieden, wirkliches Gefallen aneinander gefunden hatten; für die Aussöhnung mit Dion glaubte Platon wenigstens den Grund gelegt zu haben, und daß dieser im Genusse seines Vermögens blieb, war auch

nicht wenig. Ob freilich dem Dionysios sein Versprechen ernst war, Dion zurückzurufen, mag dahinstehen. Ihm hatte Platon einen politischen Dienst erweisen können, der gerade jetzt, bei einer kriegerischen Verwicklung in Italien, wertvoll war: er hatte ein Bündnis mit Archytas von Tarent vermittelt; auch ihm selbst war es wichtig, durch die pythagoreischen Freunde auf den Hof von Syrakus einwirken zu können.

Der einsame Winter im Fürstenschlosse zu Syrakus wird ihm zu Studien Zeit gelassen haben; wirkliche Unterweisung erteilte er ja nicht einmal dem Dionysios. Zu lernen gab es genug, vor allem aus dem Einblick, den er in das Getriebe einer Reichsverwaltung tat; die Macht der Tyrannis ward ihm deutlich, also auch daß sie das Gute durchzusetzen imstande sein würde, wenn nur an der leitenden Stelle Einsicht und Wille dafür vorhanden war. Aber auch die Berührung mit den Pythagoreern führte ihm neuen Wissensstoff zu. Archytas gab der Arithmetik den Vorzug vor der Geometrie und hatte die Harmonik, die musikalische Theorie, weiter ausgebildet. Dafür war Platon empfänglich, nicht so für die Mechanik, der Archytas auch Interesse zuwandte. Er hatte eine hölzerne Taube konstruiert, die fliegen konnte, vielleicht mit Benutzung komprimierter Luft; solche Kunststücke hat es später gegeben. Auch sizilische Ärzte von wissenschaftlichem Sinne traten in Platons Horizont: so wird er von dieser Reise nicht ganz unbefriedigt heimgekehrt sein.

Zu Hause nahm er die Schulleitung in gewohnter Weise auf; er hat in den nächsten Jahren die Zwillingsdialoge Sophistes und Politikos verfaßt, und wir werden in ihnen auch den Ertrag seiner Reiseerfahrungen finden. Aber es war ein bewegtes Leben in der Akademie. Dion hatte seinen Wohnsitz in Athen aufgeschlagen und lebte in dem großen Stile eines Fürsten, viele mochten sagen, eines Prätendenten. Er war ja nicht verbannt, stand mit der Heimat in Verbindung und scheint sie sogar zuerst noch manchmal politisch vertreten zu haben. Er bereiste auch die anderen Städte, die mit Syrakus verbündet waren, und Sparta erwies ihm die dort seltene Ehre der Aufnahme in das spartiatische Bürgerrecht. Wenn es seine Absicht war, die Tyrannis in ein Königtum zu verwandeln, so mußte dieser Besuch ihm besonders wichtig sein; der eine der Könige, Archi-

damos, wußte auch im Frieden seiner von der Verfassung eng eingeschnürten Würde Bedeutung zu verleihen. Athener war Dion auch geworden; er kaufte sich ein Landgut, was nur dem Bürger gestattet war. Die Gesellschaft, in der er sich bewegte, war zunächst der platonische Kreis; damit verschob sich für die „Jünglinge", wie die Menge der Schulgenossen hieß, das Leben beträchtlich. Platon selbst und die Älteren mochten sich in den gewohnten Studien nicht stören lassen; für sie übernahm Speusippos, Platons Neffe, die Vertretung nach dieser Seite. Er war durchaus nicht abgeneigt, das geräuschvolle Leben der Gesellschaft zu teilen, und sein Onkel war der Verfasser des Symposion: er ließ der Jugend ihre Freiheit. Kein Wunder, daß mancher sich nun in die Akademie drängte, dem es um die Mathematik wenig zu tun war, und der die ethischen Grundsätze nur als Gegenstände der eristischen Debatten betrachtete. Dazu gehörten zwei Brüder, Kallippos und Philostratos, Söhne des Philon von Aixone, die dem Dion ihr Haus in der Stadt zur Verfügung stellten. Kallippos kann schon damals nur in sehr loser Beziehung zur Schule gestanden haben, denn er war militärisch und politisch tätig, hatte daher auch gefährliche Rechtshändel zu bestehen[1]). Er wird seine eigenen Absichten verfolgt haben, wenn er sich dem reichen Fürsten gefällig erwies. Er führte ihn in die eleusinischen Weihen ein und sorgte für seine Unterhaltung; mit Speusippos muß er sich zu stellen gewußt haben. Der Glanz der fürstlichen Hofhaltung, für den die Athener sehr empfänglich waren, fiel auf die Akademie. Als Platon gerade einen Chor auszustatten hatte (zu solchen Liturgien muß er häufiger herangezogen sein), stellte Dion die Mittel zur Verfügung: seine Zugehörigkeit zur Akademie war damit vor der Öffentlichkeit bekundet.

Wenn Platon mit Dion verkehrte, so mußten sie die Verfassung besprechen, die sie für Syrakus planten. Platon tat das unter der Voraussetzung, daß die alten Städte hergestellt und neu besiedelt werden müßten, hoffte auch auf die Vertreibung der Karthager. Dann galt es auch, die Gesetze für diese Neugründungen zu entwerfen; das führte ihn auf die Beschäftigung

[1]) Kirchner Prosop. 8065. Sein Familiengrab ist erhalten, in dem auch für ihn ein Grabstein stand.

mit dem Strafrecht, dem Familienrecht, überhaupt zu juristischen Studien, die ihm bisher ferngelegen hatten; er hat sie schließlich wenigstens in seinem letzten großen Werke verwertet. Man muß fragen, ob Dion hierin mit ihm eines Sinnes war; er hatte lange der Politik des Dionysios I. gedient, die durchaus das Prinzip der Zentralisation verfolgte. Kaum konnte ihm entgehen, daß die Herstellung der vielen souveränen Gemeinden, wie sie Platon gemäß der hellenischen Anschauung im Auge behielt, die Schwächung des Reiches zur Folge haben mußte; er hat auch, soviel wir sehen, keinen Versuch gemacht, das platonische Programm durchzuführen, das ihm freilich zunächst die Sympathie der Sikelioten gewann. Überhaupt konnte der praktische Staatsmann die Undurchführbarkeit vieler Forderungen des Philosophen unmöglich übersehen. Aber mit den ethischen Grundsätzen war es auch dem Dion heiliger Ernst; die Freundschaft der beiden ward nur inniger, und Platon sah mit Hoffnung und Liebe auf diesen Freund und Schüler.

In Dionysios hatte sich unterdessen der Keim entwickelt, der von Platon in seine Seele gelegt war, freilich in anderer Richtung, als jener gehofft hatte. Die Philosophie hatte ihn gepackt; er hatte den Drang, sich ihrer zu bemächtigen, und wenn er den Meister nicht hatte halten können, so folgten andere bereitwillig der Berufung an seinen Hof. Aus Athen kam Aischines, dem so nach dem kümmerlichen Dasein, das er geführt hatte, ein sorgenloser Lebensabend aufging; seine leichten Dialoge gefielen, und wenn er auch kein Philosoph war, so war er doch ein treuer Anhänger des Sokrates[1]). Vor

[1]) Auch Xenophon, der mit Aischines befreundet war, wäre gern gekommen. Er hatte seinen Besitz verloren, der ihm von den Spartanern als Belohnung für den Übertritt in ihr Lager zugewiesen war, und mußte nun von dem Ertrage seiner Feder leben; erst in dies Jahrzehnt fällt die Hauptmasse seiner sokratischen Schriften, die wesentlich von fremdem Gute zehren. Nun verfaßte er den Dialog Hieron, der den Dionysios II. belehren sollte, wie gut ihm eine liberale Handhabung der Tyrannis bekommen würde. Im Gegensatze dazu war mit den schwärzesten Farben geschildert, wie elend ein Tyrann gewöhnlichen Schlages lebte. Dabei hat er dem platonischen Staate mancherlei entnommen, z. B. daß der Tyrann sich in seiner Burg einschließen muß, also keine Reisen machen kann. In dem ganzen Bilde konnte Dionysios II. nur einen taktlosen Angriff auf seinen Vater sehen. Kein Wunder, daß er auf den Besuch des Verfassers verzichtete.

allem kam Aristippos von Kyrene, der, in der wissenschaftlichen Debatte äußerst geschickt, nie um eine schlagende Antwort verlegen, in jeder Richtung der geeignetste Gesellschafter für einen philosophierenden Fürsten war, denn er machte das Wohlleben gern mit, auf das Dionysios nicht verzichten mochte, und wenn er als Ziel des Menschenlebens die Lust aufstellte, so ließ sich das praktisch zur Rechtfertigung der Lüste verwenden. Bei beiden Sokratikern ist keine freundliche Stimmung gegen Platon vorauszusetzen. Wir hören auch von einem Sophisten Polyxenos, der die Ideenlehre scharfsinnig, wenn auch mit alten, dem Platon längst bekannten Einwürfen angegriffen hat. Zunächst ließ sich Dionysios den Eindruck nicht verwischen, den er von Platon empfangen hatte, er verlangte nur um so lebhafter danach, ihn von neuem herüberzuziehen, um die Lehre ganz kennen zu lernen, an der er früher nur eben gekostet hatte. Platon hatte ihm ja auch versprochen wiederzukommen, allerdings unter einer Bedingung, die Dionysios nicht erfüllen wollte, denn auf eine Heimkehr Dions ließ er sich nicht ein. Platon lehnte ab, obgleich Dion selbst in ihn drängte. Da erschien im Frühjahr 361 ein syrakusisches Kriegsschiff im Piräus, geführt von einem Abgesandten des Tyrannen, der als Anhänger der Pythagoreer dem Platon besonders genehm war, mit Briefen von Archytas und Dionysios, deren inständige Bitten sich kaum ablehnen ließen. Für eine bequeme Überfahrt war so gesorgt, Archytas konnte die persönliche Sicherheit für alle Fälle verbürgen. Dionysios stellte zudem die Rückberufung Dions für das nächste Jahr in Aussicht. Da gab Platon dem allgemeinen Drängen schweren Herzens nach und fuhr hinüber, wie Odysseus, der, nachdem er die Skylla glücklich passiert hatte, zurückgetrieben ward, um auch die Bekanntschaft der Charybdis zu machen; dies Bild hat er später selbst angewandt. Speusippos begleitete ihn, wohl auch andere Genossen. So hatte Dion Vertraute, die seine Interessen besser zu vertreten verstanden und auch Fühlung mit der Bürgerschaft von Syrakus nehmen konnten.

Das königliche Kriegsschiff brachte die Athener in rascher Fahrt nach Syrakus. Bei der Sonnenfinsternis des 12. Mai 361 hatte Platon schon ein Quartier in den königlichen Gärten bezogen; er war wie ein Fürst empfangen, aber ein weltkluger

Mann wie Aristippos hatte schon durchschaut, daß diese Freundschaft bald in die Brüche gehen würde. Ein Gespräch über die letzten Gründe der Philosophie hatte stattgefunden, Platon hatte seinen Schüler gleich einen Blick in sein Allerheiligstes tun lassen, wohl in der Hoffnung, Begeisterung zu wecken und so die Seele zu gewinnen. Von dem Guten hatte er geredet, dem Urgrunde alles Seins zugleich und alles Erkennens, von der Aufgabe des Menschenlebens, Gott ähnlich zu werden, so weit als möglich, und daß dies Ähnlichwerden darin besteht, fromm, gut und gerecht zu werden mit Einsicht, auf dem Wege der Wissenschaft. Das klang gewiß schön. Aber er hatte auch gefordert: der erste Schritt wäre der Entschluß, einen streng sittlichen Lebenswandel zu führen. Es war die Bedingung, die Platon stellte, wenn Dionysios sein Schüler werden wollte. Dazu konnte sich jener nicht entschließen; er war längst dem Trunke ergeben. Er wollte es aber auch nicht, brauchte es nicht: Aristippos war auch ein Philosoph; der stellte keine so unsinnigen Anforderungen. In der Tat hatten Platon die Zukunftshoffnungen, die er sich ausmalte, befangen, so daß ihn seine Menschenkenntnis verließ. In seinen Gesetzen steht ganz unvermittelt eine Partie, die er seltsamerweise nicht nur nicht unterdrückt, sondern gewaltsam auf Kosten des Zusammenhanges untergebracht hat (708d – 712a). Darin malt er sich aus, daß die Reform des Staates leicht gelingen würde, wenn sich zu einem jungen, begabten und energischen Tyrannen ein weiser Berater, ein Nestor fände; leichter als irgendwo sonst würde es gehen, weil die Tyrannis die Macht zur Durchführung besitzt. Er spricht das nur noch als einen Wunsch aus: es würde eine besondere Gnade Gottes sein; aber wer wollte verkennen, daß er einmal geglaubt hat, Gott hätte den Dionysios und ihn zu dem segensreichen Werke berufen. Die Forderung der sittlichen Führung, der bürgerlichen Tugend der Maßhaltung erhebt er auch hier nachdrücklich an den Tyrannen. Daß sie dem Dionysios fehlte, hat nach seiner Meinung die schöne Hoffnung zum Scheitern gebracht.

Der philosophische Unterricht hat keine Fortsetzung gefunden; man lebte eine Weile irgendwie nebeneinander hin. Dann führte Dionysios plötzlich einen Streich, der alles zerstörte. Er belegte das Vermögen Dions mit Beschlag; es gehöre Hipparinos, dem Sohne Dions, und er als Vormund seines Neffen habe

darüber zu verfügen. Platon wollte abreisen; die Schiffe rüsteten sich schon zur Abfahrt nach Hellas. Da machte ihm der Tyrann einen neuen Vorschlag. Er wollte dem Dion den Nießbrauch seines Vermögens gestatten, Platon selbst sollte das ganze Kapital im nächsten Jahre mitnehmen und irgendwo anlegen, müßte sich aber mit seinen Freunden dafür verbürgen, daß Dion nichts gegen ihn unternehmen würde. Es war klar, der Tyrann bediente sich zunächst der Person des Philosophen als eines Pfandes. Solange er ihn bei sich hatte, konnte Dion nichts wagen; die Mittel waren ihm gesperrt, und fürs erste behielt der Tyrann das Pfand in seiner Gewalt. Er hatte gewiß nicht in dieser Absicht den Platon berufen; aber nun nutzte er seinen Vorteil rücksichtslos aus. Platon hielt nach reiflicher Überlegung für geraten, sich dem Vorschlage zu unterwerfen. Die Schiffe fuhren ab, für den Winter war er gefangen. Dionysios erklärte jetzt, die Hälfte des Vermögens für Hipparinos zurückzuhalten. Er verkaufte die Liegenschaften, nicht bloß die Hälfte: Dion erhielt natürlich nichts. Platon gab es auf, dagegen vorstellig zu werden. Er betrachtete sich als einen Vogel im Käfig; trotzdem war er vor der Welt immer noch der geehrte Gastfreund des Herrschers; noch wohnte er in den königlichen Gärten.

Eben das brachte ihn in Lebensgefahr. Die kampanischen Söldner sahen in ihm den Berater ihres Lohnherrn und richteten ihren Unwillen gegen ihn, als Dionysios ihnen den Sold zu verkürzen versuchte, was er doch bald ihrer offenen Auflehnung gegenüber aufgeben mußte. Bald erfolgte ein offener Bruch mit dem Tyrannen selbst, als Platon unerschrocken zu einigen seiner ersten Offiziere hielt, die sich verdächtig gemacht hatten und mit Mühe und Not ihr Leben auf karthagisches Gebiet in Sicherheit brachten. Platon ward eine Wohnung in den Kasernen der Söldner angewiesen, wo er immer einer Gewalttat ausgesetzt war. Schließlich wandte er sich um Hilfe an Archytas, der ja Bürgschaft für seine Sicherheit übernommen hatte. In der Tat gestattete Dionysios im Frühsommer 360 seine Abreise. Er kam wirklich mit seinem Gefolge heil zurück, gerade recht, um in Olympia im Hochsommer mit Dion zusammenzutreffen, wo die aus allen Weltgegenden zusammengeströmten Festgenossen dies eine Mal die Gelegenheit hatten, den berühmten Mann, der sich sonst ganz im Verborgenen hielt, zu Gesicht zu bekommen.

Dion mußte schon vorher zum Äußersten entschlossen sein; er war geradezu gezwungen. Wovon sollte er leben? Aber wo hatte er auch die Mittel, gegen Dionysios vorzugehen? Er erfuhr nun, daß dieser ihm seine Frau genommen und einem anderen gegeben hatte. Unmöglich konnte er die Kränkungen hinnehmen. Speusippos berichtete ihm über die Stimmung in Syrakus. Die Stellung des Dionysios war erschüttert; persönlich genoß er keine Achtung mehr, die Söldner waren schwierig, ihre besten Offiziere verbannt, verbannt auch eine große Anzahl von Bürgern. Dion brauchte nur zu kommen, dann würde sich alles ihm anschließen. So faßte Dion den Entschluß zum Bürgerkriege. Gern würde er Platon zu offener Teilnahme bestimmt haben. Aber dieser lehnte entschieden alles ab; er wollte hinfort ganz für sich stehen und fühlte sich persönlich dem Dionysios verpflichtet, der ihm ganz wider Tyrannenart Leben und Freiheit gelassen hatte.

Indessen hinderte er nicht, daß die Akademie der Herd der Unternehmung ward. Eine ganze Anzahl jüngerer Mitglieder war bereit, mitzuziehen, Kallippos brachte Tatkraft und Erfahrung mit. Daß die Akademie außer dem moralischen Kredit auch materiellen bot, sagt man sich leicht. Dennoch waren Dions Mittel sehr bescheiden, und Herakleidas, jener Offizier, dem Platon mit zur Flucht verholfen hatte, zog es vor, auf eigene Hand, wenn auch im Einverständnis mit Dion, loszugehen. Alles zog sich noch einige Jahre hin. Erst 357 fuhr Dion mit wenigen Schiffen von Zakynthos (Zante) los und gelangte nach einigen Irrfahrten an die sizilische Küste, aber in einen Hafen, der den Karthagern gehörte. Das war vielleicht nicht so zufällig, wie Dion es seinen Leuten darstellte, denn er hatte sich mit den Karthagern verständigt, fand Aufnahme und zog von dort aus gegen Syrakus, durch das Land, das sich auf die allgemeine Losung der Befreiung sofort anschloß. Auch die Abwesenheit des Dionysios, der in Italien durch einen Feldzug beschäftigt war, wird eher eine geschickt benutzte Voraussetzung des Zuges als ein glücklicher Zufall gewesen sein. Ohne große Schwierigkeit gelang die Besetzung der Stadt; das feste Schloß mit seinen Häfen und seiner Besatzung war freilich so leicht nicht zu bezwingen. Die Bürger jubelten über die Freiheit, strömten in die Volksversammlung und wählten Dion in das Kollegium der

Feldherren. Damit war der Zwiespalt von vornherein gegeben; das Volk faßte die Freiheit ganz anders auf als der Befreier. Sie wollten demokratisch regieren; er hatte ganz anderes im Sinne, hielt aber mit seinen Absichten zurück und ließ sich dadurch in eine schiefe Stellung bringen.

Dionysios kehrte rasch in seine feste Burg zurück; er beherrschte das Meer. In der ersten Bestürzung ließ er sich auf Verhandlungen ein, aber das Ansinnen, auf die Herrschaft zu verzichten, wies er ab; so verzweifelt war seine Lage durchaus noch nicht. Dann versuchte er auf einem Umwege mit Dion persönlich zu verhandeln, und dieser verscherzte das Vertrauen des Volkes, indem er arglos den geheimen Brief zu öffentlicher Verlesung brachte. In Herakleidas, der auch nach Syrakus gelangt war, auch gegen Dionysios war, aber die Fahne der populären Demokratie hochhielt und schon als geborener Syrakusier den anderen Truppenführern immer überlegen war[1]), stand ihm bereits ein gefährlicher Nebenbuhler zur Seite, auf dessen Beistand er doch nicht verzichten mochte. Wer die ganze Lage überschaut, muß sich eingestehen, daß das Unternehmen Dions gerade durch seinen ersten blendenden Erfolg um die Möglichkeit des Gelingens gebracht war. Nur als Gewaltherr konnte er die Macht in die Hände bekommen, um sie später nach seinen letzten Plänen verfassungsmäßig zu beschränken. Aber freilich, wie sollte er den Dionysios überwinden, wenn er nicht dem Volke die Herrschaft versprach? Die Gabe des Demagogen, das Volk durch Überredung zu leiden, gebrach ihm durchaus;

[1]) In Hellas hat man Dion und Herakleidas zusammen als die Befreier von Syrakus angesehen. Wir finden sie durch die Stadt Epidauros gemeinsam geehrt (Inscr. Graecae IV 1504). Es ist eine recht unglückliche Vermutung, dies 367 geschehen zu denken; damals war Dion das ausschlaggebende Mitglied des Tyrannenhauses, Herakleidas ein Offizier und Diener des Tyrannen. Hervorgetreten ist er erst, als er verbannt im Peloponnes lebte und dann ebenso wie Dion auf eigene Faust eine Unternehmung zur Befreiung seiner Vaterstadt machte. Im Anschluß daran wird er mit dem Befreier Dion, der auch in Hellas gewesen war, die Auszeichnung erhalten haben, denn als solche verliehen die Epidaurier natürlich, was eigentlich eine Pflicht war, die Würde, ihre Festgesandten bei sich aufnehmen zu dürfen. Auf dem Steine folgen andere Namen, die auf die Herstellung der Ordnung durch Timoleon deuten; auch das spricht dafür, daß die Ehrung in die Jahre 356—54 fällt.

zum rechten Herrscher war er zu sehr Philosoph; am letzten Ende mag man sagen, daß er selbst nicht ganz klar wußte, was er wollte.

Es ist hier nicht nötig, die Schwankungen des Kampfes zu verfolgen, die sich über vier Jahre hinzogen. Schließlich gelang wohl die Bezwingung der Burg, und Dion hatte die Freude, seine Frau wieder als Gattin aufzunehmen, die ihm innerlich treu geblieben war; sein Sohn war unterdessen herangewachsen und schloß sich dem Vater an. Aber Dion hatte sich auch entschließen müssen, den Herakleidas umbringen zu lassen, der ihm immer wieder die Stellung untergrub und durch keine Rücksicht im Guten zur Ruhe zu bringen war. Der Gewaltschritt war viel zu spät getan, und nun nur halb getan, denn Dion ordnete dem Toten ein feierliches Begräbnis an. Die äußerste Maßregel verfehlte so das Ziel, lastete aber schwer auf dem Gewissen des Täters, der sich den Abfall von Platons sittlichen Grundsätzen nicht verzeihen mochte; vielleicht würde Platon anders gedacht haben, mehr im Sinne Alexanders, würde freilich auch eine ganz anders durchgreifende Politik gefordert haben, ohne Parlamentieren mit der hirnlosen Masse. Das schlimmste war, daß Dion die persönliche Autorität über seine Umgebung verlor. Wer sich sagte, daß hier niemand einen rücksichtslosen Willen besaß, der doch allein zum Ziele führen konnte, der kam leicht auf den Gedanken, sich selbst eine Gewaltherrschaft erringen zu können, wie es einst Dionysios I. getan hatte. Kallippos besaß Dions Vertrauen; gegen den Genossen der Akademie ließ dieser sich durch keine Warnung einnehmen. So fiel er unter den Streichen gedungener Mörder. Es war im Jahre 353. Das Söldnerheer folgte dem Anstifter des Mordes; dreizehn Monate konnte er sich in der Stadt behaupten, dann vertrieb ihn Hipparinos, ein Bruder des Dionysios II., und hielt sich einige Zeit zugleich mit Hipparinos, dem Sohne Dions. Dann verschwinden auch diese. Ein Chaos folgt; selbst Dionysios hat noch einmal zurückkehren können.

Über diese letzten Ereignisse sind wir nur ganz ungenügend unterrichtet. Erst nach Platons Tode ist, zum Teil seinen Wünschen entsprechend, von Korinth, der Mutterstadt von Syrakus, eine Expedition hinübergegangen, deren Führer Timoleon die Befreiung der Hellenen von Karthago und die Herstellung der

alten Gemeinden unternahm. Gegen Karthago hatte er vollen Erfolg, auch das andere schien erreicht, und der Erneuerer der alten Demokratie fand überschwängliche Bewunderung. Allein nach seinem Tode war es bald mit der Einigkeit aus. Wohl haben die Hellenen Italiens und Siziliens ein Menschenalter noch Ruhe, aber sie leben nur so dahin, während in Italien der Kampf zwischen Rom und den Samniten hin und her geht; daß der Sieger sich auf die Küstenstädte werfen würde, hätten sich die Hellenen alle sagen sollen. Als dann Karthago wieder Kräfte gesammelt hat, bricht es los und findet wieder nicht eher erfolgreichen Widerstand, als bis sich ein neuer, nur noch viel gewalttätigerer Tyrann in Agathokles erhebt: der macht sich zum Könige, weil nun im Osten makedonische Könige gebieten. Aber er hält das Geschick nur auf, solange er lebt: bald danach bricht der erste punische Krieg aus, in dem sich entscheiden wird, welche von den beiden Möglichkeiten eintreten soll, die Platon nach Dions Tode den Westhellenen in Aussicht gestellt hatte, den Karthagern oder den Italikern anheimzufallen.

16. Eine Trilogie von Definitionen.

Torso eines neuen Hauptwerkes.

Die wenigen Jahre zwischen der zweiten und dritten Reise nach Syrakus waren durch den längeren Aufenthalt Dions in Athen, die Verhandlungen mit Dionysios und die Beschäftigung mit den Plänen für die Erneuerung der sizilischen Griechenstädte so sehr in Anspruch genommen, daß Platon nur ein Werk herausgab, und auch das unvollständig, ganz wie er den Theaetet überhastet abgeschlossen hatte, ehe er 366 zu Schiff ging. Von seiner Fortsetzung ging er aus, knüpfte auch äußerlich an ihn an, so daß er das erste Stück einer Tetralogie werden sollte. In dieser Form gedachte er die Unübersichtlichkeit des Staates zu vermeiden, ohne den inneren Zusammenhang der formell abgegliederten Gespräche zu lösen. Daß ihrer vier sind, ist Zufall; von dem Vorbilde der tragischen Tetralogie kann nicht wohl die Rede sein, denn in einer solchen war der innere Zusammenhang der drei Tragödien immer nur Ausnahme gewesen, und dann hatte ein Satyrspiel von durchaus verschiedenem Charakter den Schluß gebildet. Es sollte also ein Werk werden, das an Umfang und Bedeutung dem Staate gleich käme, wie dieser logisch-ontologische Belehrung mit ethisch-politischer verbände und in praktischen Forderungen für Staat und Leben gipfelte, deren Erfüllung nun in Syrakus nahe gerückt schien. Fertig geworden sind nur die Zwillingsdialoge Sophistes und Politikos und ohne Zweifel zusammen veröffentlicht; der letztere führt den Sophistes 284b ganz unbefangen unter diesem Titel an. Aber geschrieben sind sie beide unter der Voraussetzung, daß der letzte Teil, der Philosophos, gleichzeitig erscheine, denn auf diesen wird ebenso verwiesen (Soph. 253c, Polit. 257a). Da der Theaetet noch unabhängig von dem großen Plane geschrieben war, kann die Disposition des Ganzen erst am Anfang des So-

phistes gegeben werden; da geschieht es aber auch, sowohl durch die Verknüpfung mit dem Theaetet wie durch die erste Rede des Sokrates von den wahren Philosophen, die von ihrer Höhe herab auf das Leben niederschauen und bald Sophisten, bald Politiker zu sein scheinen, von vielen aber für verrückt gehalten werden (216d). Das letzte weist auf die Episode des Theaetet zurück, in dem anderen erhalten wir die Ankündigung der drei folgenden Dialoge und lernen, daß der Sophist und der Politiker nur darum in ihrem Wesen bestimmt werden, daß hinterher der Philosoph hervortritt, der allein befähigt ist, das zu leisten, was die beiden anderen nur scheinbar oder unvollkommen erreichen. Der Philosoph mußte also im Besitze des wahren Wissens geschildert werden, aber zugleich als Lenker des Staates. Mit anderen Worten, die Philosophen-Könige des Staates sollten auch hier zuletzt erscheinen, ganz den Forderungen des Staates entsprechend.

Die Berufung nach Syrakus hatte Platon über jene verzweifelte Stimmung hinweggehoben, aus der er die Episode des Theaetet geschrieben hatte. Die Welt brauchte ihn doch; da wandte er sich aus den Höhen der theoretischen Spekulation dem Leben wieder zu, trat wieder aus dem Schatten der Studierstube in die Helle des Tageslebens. Aber eben dort befestigte sich nur sein Glaube an den Beruf des Denkers zum Handeln, des Philosophen zum Politiker. Er selbst fühlte sich als beides, und so war es für ihn keine anorganische Verbindung, wenn er die Fortschritte, die er auf logischem Gebiete über seinen Staat hinaus gemacht hatte, wieder wie dort mit seinen politischen Lehren in demselben Werke vorlegte.

Wider seine Berechnung zwang ihn die letzte Reise, das Fertige oder doch rasch Fertiggestellte vorab zu veröffentlichen, den Philosophos zu verschieben. Aber als er heimkehrte, waren seine sizilischen Hoffnungen gescheitert; er zog sich von der praktischen Politik endgültig zurück, wenn er auch der Sache Dions die innere Teilnahme bewahrte. Da fehlte ihm begreiflicherweise die Stimmung, den Philosophos zu schreiben. Er hat auch später die für diesen bestimmten Gedanken niemals aufgenommen. Die Gesetze vermeiden es ängstlich, die Philosophen-Könige einzuführen, obwohl sie dort eigentlich unentbehrlich sind. Die Philosophie hatte sich nach dem Urteil der

Welt auf dem politischen Boden allzu schlecht bewährt. Aber auch die Erkenntnislehre, auf welche der Sophistes vorbereitet, ist ungeschrieben geblieben. Sie hängt mit der Metaphysik unlösbar zusammen, und wir dürfen uns nicht verhehlen, daß in dem Verzichte auf den Philosophos das Eingeständnis liegt, zu einem voll befriedigenden Ergebnis nicht gelangt zu sein. In der Schule mußten gerade diese Probleme immer wieder behandelt werden, aber eben da erhob sich der stärkste Widerspruch. Aristoteles hat nicht geschwiegen, und wir hören nirgend eine Andeutung davon, wie Platon sich seiner Angriffe auf die Ideenlehre erwehrte. Wohl aber wissen wir, daß er im Anschluß an die pythagoreische Zahlenlehre eine neue Fassung seiner Metaphysik ausbildete, ohne doch den Abschluß zu erreichen.

Da nur Sophistes und Politikos vorlagen, haben die Erklärer sich allein an sie gehalten, wohl gar nur an einen von beiden. Dabei geht verloren, was dem Verfasser die Hauptsache war, und erscheint unorganisch, was erst in dem Gesamtwerke seine Berechtigung erfuhr, wird wohl gar manches als von Platon aufgegeben angesehen, was gerade um seiner Bedeutsamkeit willen für den Schlußteil aufgespart werden mußte. Den wollen wir also niemals aus den Augen verlieren.

Die Anknüpfung an den Theaetet wirkt äußerlich darin, daß die Personen dieselben bleiben. Im Sophistes ist der antwortende Knabe wieder Theaitetos; der Politikos ersetzt ihn durch den im Theaetet 147 d erwähnten Knaben Sokrates lediglich, um auch dort wieder sogleich eine Rückverweisung zu bringen, denn auf jede Individualisierung dieser Antworter ist verzichtet. Als Lehrer tritt an die Stelle des Sokrates ein namenloser Eleat. Das geschieht, weil die früher aufgeschobene Auseinandersetzung mit Parmenides nun geliefert wird, nicht ohne erneute Hinweisung auf den gleichnamigen Dialog, 241 d. Der Eleat bleibt ganz schemenhaft, und im Politikos kommt nicht einmal auf seine Zugehörigkeit zu dieser Schule etwas an. Wenn die Personen Lehrer und Schüler hießen, würde nichts geändert sein. Die Lehren sind also platonisch; nur hüte man sich, nun in dem Redner als Person Platon finden zu wollen; das ist nicht einmal der Athener der Gesetze. Man kann sich aber nicht wohl denken, daß auch im Philosophos der Eleat die Führung behalten sollte. Wenn aber Sokrates wieder hervor-

trat, konnte auch der Anschluß an den Theaetet, also die Abrundung des Ganzen unschwer erzielt, ja sogar der Prozeß des Sokrates wie am Schlusse des Theaetet herangezogen werden, so daß wieder Leben und Wärme in die kühle Spekulation kam.

Im Theaetet waren zwei Fragen unerledigt geblieben, die Möglichkeit des Irrtums, die an der Auffassung des Nichtseienden hängt, und die Definition des Wissens. Dies letztere geht weder den Sophisten noch den Politiker an, denn wahres Wissen erwirbt sich nur der Philosoph. Daraus ergibt sich mit gleich zwingender Notwendigkeit, daß das Wissen, also das eigentliche Objekt der Untersuchung im Theaetet, erst im Philosophos erläutert werden sollte, und daß wir es in den beiden vorliegenden Dialogen gar nicht erwarten dürfen. Denn der Sophist leugnet sogar, daß es ein wirkliches Wissen gibt, am meisten, wenn er sich die Allwissenheit zuschreibt, und der Politiker hat es mit der sinnlichen Welt zu tun. Der Philosoph mit seiner wahren Dialektik, die immer dem wahrhaft Seienden gilt, ist in einem anderen Reiche zu suchen, in dem reinen Äther des ewigen Seins und des reinen Denkens (Soph. 254 a). Wir ergänzen aus dem Staat, daß seine Seele dazu befähigt ist, weil sie selbst aus jenem Reiche stammt und mit ihrem sonnenhaften Auge die Sonne der Wahrheit zu schauen vermag. Mit anderen Worten, der Philosophos sollte und mußte in der platonischen Seelenlehre und Ideenlehre, aufsteigend bis zu der Idee des Guten, die Krönung des Ganzen bringen. Es bedürfte gar nicht der unzweideutigen Zeugnisse im Timaios und im großen Briefe, der Sophistes selbst läßt hinlänglich erkennen, daß Platon an diesen befreienden Grundlehren unverbrüchlich festgehalten hat.

Die andere unerledigte Frage nach der Möglichkeit des Irrtums wird im Sophistes 237—64 zur Erledigung gebracht, so breit, daß sie jetzt den eigentlichen Inhalt des Dialoges zu bilden scheint. Sie ist in der Tat nur berechtigt, weil für den Philosophos die Definition des Sophisten der notwendige Unterbau ist, und wenn diese durch die Behandlung der anderen Frage unterbrochen wird, so kann niemand behaupten, daß die Abschweifung hier erfordert gewesen wäre[1]). Erfordert war die logische

[1]) 235 b ist erreicht, daß die Gattung des „Abbildmachens" in die beiden Arten zerfällt, die, welche sich an die wirklichen Verhältnisse des

Untersuchung über das Nichtseiende und den Irrtum für die wahre Erkenntnis und die Verbindung der ewigen Seele mit dem ewigen Sein, an der die Möglichkeit der wahren Erkenntnis hängt. Damit ist gerechtfertigt, daß der logische Teil des Sophistes in den Zusammenhang des Ganzen gehört; aber schriftstellerisch bleibt das Mißverhältnis anstößig genug.

Wir sehen daran, was sich schon in dem Verzichte auf jede Charakteristik der Personen zeigte, daß Platon künstlerische Wirkung nicht beabsichtigt hat. Das ist auch berechtigt, denn auf ein weiteres Publikum als die Schule konnte er kaum rechnen, wird auch erfahren haben, daß sein Staat in vielen Teilen dem allgemeinen Verständnis zu hoch war. So verfaßte er ein streng wissenschaftliches Buch, und wir bedauern nur, daß er trotzdem bei der Dialogform blieb. Hätte er nur wenigstens eine ganz einfache Sprache geredet, wie sie nunmehr allein angemessen war und schon in den hippokratischen Fachschriften auch künstlerisch einen weit befriedigenderen Eindruck macht. Denn der Dialog mit seinen kurzatmigen Sätzchen wirkt verlängernd, und wenn man auch damit einverstanden ist, daß nicht wie im Parmenides der bloße Faden der Schlüsse abgehaspelt wird, so würde man doch mit Freuden auf das dialogische Beiwerk verzichten, das den Leser nur aufhält, auch wenn er anerkennt, daß ab und an der Lehrer Platon sich mit Rücksicht auf die dialektische Schulung der Anfänger verweilt. Es verstimmt in der Tat, immerfort acht geben zu müssen, ob sich hinter den Schnörkeln des Dialoges etwas Bedeutendes verbirgt, und die Gefahr ist groß, zu viel zu suchen. Im Politikos atmen wir auf, als Platon wieder einmal einen Mythos erzählt und dazu den feierlichen Stil seines Alters aufnimmt. Gegen Ende wird dieser Dialog überhaupt wieder lebhafter, sei es, daß der politische Stoff dazu führte, sei es, daß der Wunsch abzuschließen den Stil vor mühsamerer Verschnörkelung bewahrt hat.

Originales hält, und die, welche sie nicht, wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, wiedergibt, also auf Illusion berechnet ist. Niemand würde Anstoß nehmen, wenn darauf sofort die nächste Spaltung vorgenommen wäre, ob die Erzeugung der Illusion auf einem Wissen oder auf bloßer Meinung über das Wesen des Nachgebildeten beruht, wie das jetzt erst 267 geschieht. Nur weil sich hier durch den Gegensatz von Wissen und Meinen Gelegenheit dazu bot, ist der erkenntnistheoretische Abschnitt hier untergebracht.

Noch eine andere Ausstellung wird der Leser machen, gerade wenn er die Bedeutung des Sophistes für die Schaffung einer wirklichen Logik hoch anschlägt. Es fehlt die für sie unentbehrliche feste Terminologie[1]). Der Kratylos hat schon Gelegenheit geboten, die Tatsache und ihre Gründe zu besprechen (oben S. 289). Wir begreifen wohl Platons Abneigung, denn die Gefahr ist groß, daß die Denkfaulheit sicher in den Tempel der Gewißheit einzugehen glaubt, wenn sie sich an Worte halten kann. Aber er hätte doch bedenken sollen, daß die Logik feste „Namen" nicht minder nötig hat als die Mathematik, in der er sie anerkannte, und wenn er spielend in seinen Definitionsversuchen höchst gewagte Neubildungen vorbringt, so würden sie hier viel mehr am Platze gewesen sein, und wir würden selbst einen sprachlichen Wechselbalg willkommen heißen wie das Original der „Qualität", das der Theaetet 182a geschaffen hat, nicht ohne sich zu entschuldigen, und das eine unübersehbare Nachkommenschaft erzeugt hat, die wir alle nun schlechterdings nicht entbehren können. Schon an der Einführung einer Terminologie liegt es, daß erst Aristoteles ein System der Logik geschaffen hat.

Es ist nach beiden Seiten bezeichnend, daß Platon die Kritik der Metaphysik des Parmenides auf dem Felde führt, das wir seit den Stoikern Logik nennen. Ob er den so hoch verehrten alten Denker überhaupt gekannt hatte, als er neben dem Reiche der Sinnenwelt das der ewigen Formen entdeckte, ist ungewiß; jedenfalls hat ihn die Anerkennung des ewigen Sittengesetzes und der geometrischen Formen bestimmt, nicht das ewige absolute Sein, das Parmenides dem Truge des Werdens gegenübergestellt hatte. Das stand in dem kurzen Eingange seines Gedichtes, verwahrte eigentlich nur den Verfasser dagegen, mit der ausführlichen Naturerklärung, die er folgen ließ, mehr als Wahrscheinlichkeit im Rahmen des dem Sterblichen Erkennbaren zu geben[2]).

---

[1]) Die Lässigkeit in der Terminologie ist im Altertum bemerkt, Diogenes 3, 63.

[2]) Auch hierin ist Parmenides wohl nicht ganz original, sondern von Xenophanes angeregt, der auch eine Naturerklärung gab, wahrscheinlich sehr viel summarischer, und in berühmten Versen gestand, daß es kein Wissen war, sondern allem ein Meinen anhaftete. Nur war ihm das einzig Reale sein einziger Gott.

Aber wie Platon hat die Nachwelt überhaupt Parmenides nur darum gepriesen, daß er Sein und Werden in jenen absoluten Gegensatz gestellt hatte; die Neueren, denen nur von der Vorrede beträchtliche Reste geblieben waren, haben den Hauptteil oft ganz über sie vergessen. Seine Schule hatte so ziemlich dasselbe getan und war durch die Polemik gegen alle sinnliche Erkenntnis und alles menschliche Denken über Zenon zu leerer Eristik gelangt. Platon läßt sich hier wie in seinem Dialoge Parmenides angelegen sein, den alten und den jungen Eleaten von diesen Ausartungen frei zu halten, aber die Probleme, mit denen er sich abmüht, sind schließlich dieselben, mit welchen die Antilogiker spielen. Sie sind es auch, nur diesmal ganz ernsthaft behandelt, auf die er von der Definition des Sophisten abgeführt wird. Wenn der ein trügerisches Scheinwissen feilhält, wie ist überhaupt ein Wissen möglich, das keins ist, also ein Sein, das doch kein wirkliches Sein ist? Das hatte ja Parmenides nachdrücklich abgewiesen, und Platon hatte im Staate 477a ein Wissen von dem Nichtseienden geleugnet, ja sogar den Protagoras des Theaetet 167a unwidersprochen bestreiten lassen, daß es darüber auch nur ein Meinen gäbe[1]). Es sind also in der Tat neue und schwerwiegende Ergebnisse seines Denkens, die er vortragen will.

Dem entspricht es, daß er so weit ausholt wie im Phaidon, als es gilt, den entscheidenden Beweis für die Ewigkeit der Seele zu erbringen. Auch hier wirft er einen Rückblick auf die ganze Entwicklung der Philosophie. Ihm erscheinen alle die Versuche, die Summe aller Erscheinungen der Sinnenwelt aus einem oder mehreren Urstoffen oder Urkräften abzuleiten, als Märchen; in der Tat stellen sie ihre Urheber so hin wie die Lösung eines Rätsels, man mag auch sagen, als Offenbarung der Wahrheit, die, einmal ausgesprochen, auf Anerkennung rechnen darf. Darin macht auch Parmenides keine Ausnahme. Es fehlte noch die wirklich zwingende, mit scharfen Begriffen und Beweisen operierende Logik. Was Platon davon in seiner Kritik bringt (Unter-

[1]) Auf dem Standpunkte von Staat und Theaetet hilft sich Platon mit der Annahme eines Mittelzustandes zwischen Sein und Nichtsein, den er entsprechend der Meinung konstruiert, die zwischen Wissen und Nichtwissen steht, eine wenig glückliche Erfindung, die er mit Recht nicht festgehalten hat.

scheidung des Seienden als solchen von der materiell als Urstoff gesetzten Substanz u. dgl.), erscheint uns freilich nach mehr als einer Seite anfechtbar; auch Parmenides wird zunächst nur mit seinen eigenen Waffen geschlagen. Für seine Gegenwart scheint nach Platons Urteil der Gegensatz sich im ganzen so zu stellen, daß auf der einen Seite die Materialisten stehen, alle, die nur ein materielles Sein und nur eine auf Wahrnehmung beruhende Erkenntnis gelten lassen. Mit denen will er hier nicht streiten; wenn sie nur der für ihn unleugbaren Wahrheit nicht widerstreben, daß Gerechtigkeit, also etwas Immaterielles, existiert, weil sie notorisch auf den Menschen, seine Seele, einerlei was diese ist, einwirkt, so haben sie ihr unhaltbares Prinzip aufgegeben, und das werden sie nicht leugnen, wie er zu ihrer Ehre annehmen will[1]). Ihnen gegenüber sind alle, die so etwas wie die Gerechtigkeit als solche, also in Platons Rede die Gerechtigkeit als Form, als Idee anerkennen, eine Sippe, die er demnach die Freunde der Ideen nennt, wir sagen dafür am treffendsten, diejenigen, die an ein Reich des Intelligiblen, Geistigen, Immateriellen glauben. Zu ihnen gehört als Archeget Parmenides, und Platon mit den Seinen gehört auch dazu. Sie alle aber haben mit der Schwierigkeit zu kämpfen, die Verbindung der beiden Reiche zu erklären. Parmenides hat beide vollkommen geschieden, also auch jede Möglichkeit einer Erkenntnis der ewigen Wahrheit bestritten. Platon hatte zu allen Zeiten daran geglaubt, sowohl daran, daß das reine Denken zu den ewigen Formen vorzudringen vermöchte, wie daß diese auf welchem Wege auch immer die sinnlichen Dinge formend beherrschten und bestimmten; wir dürfen für seinen jetzigen Standpunkt sagen, daß sie die Gesetze sind, welche den nur scheinbar regellosen Wandel der materiellen Dinge in ihrem scheinbaren Entstehen und Vergehen beherrschen. Nachdem er hier von der Seite der Logik dazu gelangt war, dem

[1]) Er weiß wohl, daß die konsequenten Materialisten ihm dies Zugeständnis nicht machen werden, 247c; aber mit ihnen mag er überhaupt nicht streiten. Diese Ansicht überhaupt einer eingehenden Widerlegung zu würdigen, läßt er sich nicht herbei, da es für ihn eine sonnenklare Tatsache ist, daß die Welt ein Kosmos ist, in allem Geschehen nicht nur eine kausale, sondern auch eine finale Ursache wirkt, was er 265c in gewohnter Weise so ausdrückt, daß ein Gott hinter dem natürlichen Geschehen steht.

Nichtseienden in gewissem Sinne ein Sein zuzuerkennen, hatte er die Gedanken des Timaios gefunden, der bald mit diesem Nichtseienden das Rätsel lösen wird, das immer noch in der Beziehung zwischen den beiden Reichen des Seins und des Werdens lag, den Ideenfreunden ebenso unlösbar wie den Materialisten. Aber zunächst muß er anerkennen, daß auch für ihn wie für jeden, der ein Reich des Intelligiblen anerkannte, die Brücke noch zu finden blieb, die von dieser Welt in jenes Reich hinüberführt. Dieser Schwierigkeit war er sich auch schon längere Zeit bewußt. Er läßt sie von Parmenides selbst erheben (Parm. 134).

Die Kritik der philosophischen Systeme schließt ohne Zweifel auch die der Zeitgenossen ein; Platons eigene Ansichten fallen ja darunter. Genannt hat er nur Parmenides, deutlich bezeichnet nur Herakleitos und Empedokles, und die zeitliche Fixierung des Dialoges schloß direkte Hinweise auf Zeitgenossen aus. Da ist es verlockend und hat viele verlockt, nach solchen Ausschau zu halten. In einem Falle ist es geglückt. Es darf als sicher gelten, daß der Leser 241c, 259d merken sollte, hier wird ein Hieb auf Antisthenes geführt. Wenn es da heißt, „alte Knaben, die in ihrer geistigen Armut so etwas schön finden und Wunder was damit gefunden zu haben glauben", so genügt allerdings die Grobheit dazu, daß wir einen persönlichen Angriff heraushören, und es verschärft ihn nur, wenn wir wissen, daß die angebliche weise Erfindung, daß es nur identische Urteile geben könnte, ganz altbacken war (oben S. 264). Antisthenes hielt sie aufrecht und wird dafür von Aristoteles schlankweg ungebildet gescholten. Bei Platon ist die Grobheit eine Ausnahme; da wird es auch der persönliche Angriff sein. Wenigstens hat er oft genug ausgesprochen, daß es ihm immer nur auf den Inhalt, nicht auf den Urheber einer Behauptung ankäme, und daß sein Sokrates so oft eine Behauptung mit einem „ich habe gehört, jemand hat gesagt" einführt, liegt ja nur daran, daß er weder auf Wissen noch auf Gelehrsamkeit Anspruch erhebt. So ist denn bisher jeder Versuch, den oder jenen zeitgenössischen Philosophen in der Polemik des Sophistes zu entdecken, erfolglos geblieben, mußte es freilich schon darum tun, weil unsere Kenntnis von ihnen allen gar zu lückenhaft ist. Aber wir sollten uns ohne viel Bedauern bescheiden: es ist wirklich nicht viel daran verloren, wenn man nicht dahinterkommt, wer was Verkehrtes

vorgebracht hat. Das neugierige Schnüffeln nach persönlichen Seitenhieben ist dem Verständnis der Hauptsachen recht häufig hinderlich. Erlebt man doch auch heute, daß die Menschen, wenn eine Ansicht bekämpft wird, viel öfter fragen, wer ist gemeint, als wer hat recht.

Es ward schon gesagt, daß die Lösung des Hauptproblemes, wie das Ewige auf die Sinnenwelt wirkt, und andererseits, wie die menschliche Vernunft das Ewige erfassen kann, dem Philosophos vorbehalten sein mußte. Hier wird nur hervorgehoben (298d), daß das Sein (das immer noch mit dem Seienden gleichgesetzt wird) schon dadurch affiziert, also in eine Art Bewegung versetzt wird, daß es erkannt werden kann; was demnach nicht erst bewiesen wird. Ebenso liegt eine Art Bewegung (Selbstbewegung[1]) darin, daß das Sein nur belebt und beseelt gedacht werden kann, was wieder ohne weiteres zugestanden wird. Ebenso gilt als selbstverständlich, daß zu der ewig unveränderten Gleichheit Ruhe gehört. Damit sind aber von dem Seienden zwei unvereinbar gegensätzliche Prädikate ausgesprochen. Wie ist das möglich? Das Sein wird ebenso rätselhaft wie das Nichtsein.

Hier setzt die neue Logik ein, auf die sich ihr Erfinder nicht wenig zugute tut (259c), denn er ist überzeugt, im Gegensatz zu den verwirrenden Sprüngen der Antilogiker den geraden Weg des richtigen Denkens gefunden zu haben. Es wird aber geraten sein, dem Leser die Gedanken ganz kurz und schlicht vorzuführen, denn uns scheint er selbst recht verschlungene Pfade zu gehen. Was er sich mühsam erkämpft, ist uns fast selbstverständlich, und die meisten denken gar nicht daran, daß sich unsere Überlegenheit doch nur davon herschreibt, daß Aristoteles in Platons Schule, und zwar gerade am Sophistes, zu seiner Logik gekommen ist.

Die wichtigste Entdeckung ist, daß die Sprache mit dem „ist" sowohl den Substanzbegriff als auch die logische Kopula bezeichnet. Wenn das Griechische das nicht getan hätte, wie es das Russische nicht tut und ohne eine Bezeichnung der

[1]) Hier spürt man deutlich, wie der Gedanke einer Weltseele sich ankündigt, den der Timaios aussprechen wird. Die sich selbst bewegende Menschenseele des Phaidros müssen wir auch im Gedächtnis haben.

Kopula auskommt, so würde den Philosophen mancher schwere Kampf erspart, den Klopffechtern der falschen Dialektik mancher Witz entgangen sein[1]). Demnach ist es kein Widerspruch, wenn von demselben Subjekte gesagt wird, daß es dies und jenes „ist", auch wenn die beiden Prädikate als Subjektsbegriffe gefaßt einander ausschließen. Es folgt weiter, daß „nicht sein" keineswegs die Existenz des Subjektes negieren muß, wenn es die Verbindung von zwei Begriffen negiert, so daß dasjenige, was etwas nicht ist, in einer Beziehung nicht ist, damit nicht zugleich die Existenz verliert. Es wird also darauf ankommen zu ermitteln, welche Begriffe mit welchen eine Verbindung eingehen können, und welche nicht; darauf wird die wahre Dialektik beruhen, die also über das „nach Begriffen schneiden" hinaus ist, das der Phaidros forderte, und die Definitionen hier und im Politikos bis zum Überdruß treiben. „Die Gemeinschaft der Begriffe", wie Platon es nennt[2]), wird in ziemlich unbehilflicher Weise durch die Einführung von zwei neuen Ideen (wofür wir hier ruhig Begriffe sagen mögen) gezeigt, des Identischen und des Verschiedenen, die fortan in seiner Philosophie ihre Rolle spielen. Glücklich ist die Vergleichung mit der Grammatik, die zu lehren hat, welche Laute (Buchstaben) sich miteinander vertragen, welche nicht (253 a)[3]). So wird deutlich, was es heißt,

[1]) Der Sophist Lykophron hat wirklich den gescheiten Einfall gehabt, die Fortlassung der Kopula zu verlangen. Aristoteles Phys. 185 b. Tim. 38 b heißt es, daß alle zeitlichen Bestimmungen auf das Ewige unanwendbar sind; man dürfe auch eigentlich nicht sagen, das Vergangene „ist" vergangen, nämlich weil „ist" die Existenz, also etwas Falsches aussagt. Es ist ihm also doch nicht ganz klar, daß „ist" hier nur Kopula ist, und wenn er das auch empfindet, vermag er es doch nicht kurz und klar auszudrücken.

[2]) Im Staate 476 a hatte er noch arglos davon geredet, daß die Ideen durch ihre Vereinigung den Eindruck der Vielheit in der Sinnenwelt hervorrufen. Das besagt nur, daß zu der Idee des Guten auch die der Gerechtigkeit treten kann, 505 a, was man sich leicht auf sinnliche Ideen, groß und weiß, groß und schwarz, übertragen kann. Mit den Problemen des Sophistes hat das gar nichts zu tun; sie waren ihm noch nicht aufgestoßen.

[3]) Es ist sehr zu bedauern, daß Platon hier zwar wie öfter die Lehre von den Buchstaben (Lauten) zur Vergleichung heranzog, mit der die Grammatik und Metrik zu beginnen pflegte, auch sonst vereinzelt an grammatische Begriffe erinnert (so auch hier 262 b an Nomina und Verba), aber für die Grammatik nichts übrig hatte. Er würde sonst begriffen haben, daß sie im Unterrichte für die logische Schulung recht gut Ähnliches

daß nicht jede Idee sich mit jeder anderen verbinden läßt. Es kommen bei Wege auch noch andere wichtige Sätze der Logik heraus, die Unterscheidung von konträren und kontradiktorischen Urteilen (257 b), von absoluten und relativen Begriffen (255 c) u. dgl. Von einer hier so sehr erwünschten Systematik ist aber alles noch sehr weit entfernt.

Die Erkenntnis, daß sich das „ist nicht" ebensogut wie das „ist" als positive und negative Kopula (man könnte sagen als Plus und Minus) auf alles Mögliche anwenden läßt, scheint uns vielleicht ohne weiteres die Möglichkeit des Irrtums und der falschen Meinung und Aussage zu ergeben. Aber so wie Platon den Beweis geführt hatte, war erst noch nachzuweisen, daß die Begriffe „Aussage" und „Meinung" sich mit dem Begriffe des Irrealen überhaupt verbinden lassen. Auf diesem Wege wollen wir ihm hier nicht folgen; er hat eine sehr treffende Kritik des Aristoteles erfahren[1]). Auf das Wesentliche der Erkenntnis hat der Mangel des logischen Beweises natürlich keinen Einfluß.

Dieser Abschnitt ist dazu bestimmt, eine Schwierigkeit zu heben, die der Theaetet in seinem letzten Teile offen gelassen hatte; daher schien es passend, das Zusammengehörige hier zu behandeln. Die Sophistik und Antisthenes mit ihr hatte die Möglichkeit des Irrtums geleugnet, weil eine Aussage sich immer auf ein Seiendes beziehen muß; was aber ist, ist real, und wenn es das ist und ausgesagt wird, ist das Ausgesagte real, ist wahr, oder es ist überhaupt ein Nichts, ein leerer Schall, wie sich der Kratylos ausdrückt, 430 a. Wir kennen die Spiele, zu denen dieser ganz ernsthaft gemeinte Satz Anlaß gab, sattsam aus dem Euthydem. In anderer Wendung wird der Irrtum geleugnet, der so entsteht, daß ich ein Wissen, das ich besitze, an einem falschen Orte anwende, weil ich dann zugleich wissend und unwissend bin (Theaetet 196 b). Demgegenüber gibt der Sokrates

---

leisten kann wie die von ihm allein geforderte Mathematik, und manches besser. Sein Vorgehen hätte der griechischen Schule einen grammatischen Unterricht schaffen können, wie ihn die unsere besaß, so lange sie etwas taugte, und besitzt, wo noch mutige Lehrer trotz der befohlenen banausischen Abrichtung zur vielwisserischen Ignoranz an der guten Tradition festhalten.

[1]) Vgl. Apelt zum Sophistes 260 c.

des Theaetet 191 c mit einem äußerst glücklichen Bilde (denn nur als Bild ist es gemeint) eine Erklärung des Gedächtnisses. Wahrnehmungen und Gedanken erzeugen bleibende „Eindrücke" in dem Wachs der Seele, wo denn unvermeidlich ist, daß die Schärfe und Haltbarkeit dieser Eindrücke je nach ihrer Verschiedenheit und auch nach der des Wachses verschieden sind, neue Wahrnehmungen also leicht nicht mit den richtigen alten verbunden werden, so daß ein Irrtum entsteht, „wie wenn man einen Schuh auf den falschen Fuß anziehen will", 193 c. Auf diese Weise sind freilich solche Irrtümer noch nicht erklärt, die entstehen, wenn Wissen und Wissen falsch verbunden werden, ohne daß eine neue Wahrnehmung hinzutritt, also z. B. wenn wir falsch multiplizieren. Auch hier liefert ein Bild die Erklärung. Wir haben in einem Taubenschlag verschiedene Vögel; wir besitzen sie alle, kennen sie alle, aber wenn wir hineingreifen, kommt es leicht dazu, daß wir einen anderen Vogel fassen, als den wir wollten. Das läuft darauf hinaus, daß wir unter dem Wissen, über das wir verfügen, eine irrige Wahl treffen, 197 d. Das wird im Theaetet verworfen, weil wir dann zugleich wissen und nicht wissen. Nun ist dieser Einwand hinfällig, seit mit den Begriffen von Identität und Verschiedenheit der Trugschluß beseitigt ist, der mit Wissen als etwas Absolutem ebenso verkehrt und täuschend operierte wie mit dem Nichtsein als absoluter Leugnung der Existenz.

Es ist zu befürchten, daß der Leser den Gehalt des Sophistes ziemlich gering einschätzen wird. Da sei daran erinnert, daß Schleiermacher in ihm „den inneren Kern aller indirekten Darstellungen (Selbstdarstellungen) des Platon" gesehen hat, „gewissermaßen das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst". Das wird nun freilich niemand zugeben, der in Platon außer dem Dialektiker, der er für Schleiermacher war, auch den Dichter und den Politiker zu schätzen weiß, von dem Seelenführer ganz abgesehen. Aber das ist unbestreitbar, daß Platon hier über Logik und Dialektik sein letztes Wort gesprochen hat[1]).

[1]) Es kann nicht scharf genug betont werden, daß in Schleiermachers kurzer Einleitung die relative Zeit des Sophistes gegenüber allen anderen Dialogen nicht nur behauptet, sondern kurz und scharf bewiesen ist, wenn man ihm nur nachdenkt. Sehr zu ihrem Schaden haben seine Nachfolger nicht auf ihn gehört und täuschende Vermutungen Schleiermachers dazu

Das hat denn auch zur Folge, daß philosophische Erklärer ihre Auffassung von dem System, das sie für Platon gern konstruieren möchten, vornehmlich auf diese logischen Sätze gründen und danach auch Phaidon und Staat ausdeuten. Die Ideen lassen sich im Sophistes allerdings als logische Begriffe fassen, weil nur von der Logik gehandelt wird, und daß wir uns in ihrer Auffassung nicht von Aristoteles bestimmen lassen dürfen, ist gewiß richtig; aber im Sophistes wollte Platon sein letztes Wort ja gar nicht sprechen, sondern im Philosophos, und wenn dieser geschrieben wäre, würde nicht nur der Philosoph vor uns stehen, „dessen Sinn immer auf die Idee des Seins gerichtet ist, während die Augen der Menge das Licht des Göttlichen nicht vertragen" (Soph. 254a), sondern würde uns dieses Göttliche selbst gezeigt werden, das ein anderes Sein hat als der Begriff im Verstande der Menschen. Nur soviel mögen wir zugeben, daß der Philosophos auch deshalb ungeschrieben blieb, weil Platon die Einwirkung der Ideen auf die materielle Welt und demgemäß auch ihr Verhalten zueinander befriedigend zu erklären nicht vermochte, und diese Schwierigkeit wird ihm allerdings gerade durch die Fortschritte seiner Logik immer deutlicher geworden sein. Die Hoffnung, die er auf die Untersuchung setzte, welche Ideen mit welchen sich verbinden ließen, hat sich nicht erfüllt.

Als er den Sophistes schrieb, hatte er den Philosophos im Kopfe, war in der gehobenen Stimmung seiner neuen Entdeckungen und zugleich der sizilischen Hoffnungen. Da müssen wir nach Möglichkeit uns das Licht ergänzen, das von dem Philosophos herüberstrahlt, auf den der Sophistes nur die Vorbereitung ist. Wie sich das Nichtsein, auf das der Sophist führte, ohne das Sein, das der letzte Teil vorzuführen hatte, nicht behandeln ließ, so ist die Definition des Sophisten (und dann auch die des Politikers) durchaus Vorbereitung auf die des wahren Philosophen, der zugleich der wahre Politiker ist. Das darf nicht außer acht bleiben, wenn wir den ersten Teil des Dialoges lesen, der den Sophisten bestimmen will; es ist hier noch wichtiger als in dem entsprechenden Teile des Politikos. In beiden werden

benutzt, eine megarische Periode in Platons Frühzeit zu erfinden, in die sie dies Altersgespräch versetzten. Allerdings hatte auch Schleiermacher den Theaetet falsch angesetzt, der doch vom Sophistes nicht durch Jahrzehnte getrennt sein kann.

Proben der dichotomischen Methode gegeben, über die früher gehandelt ist (S. 499); daher wird auch mancher Gang getan, an verschiedenen Gattungen angesetzt, um durch die Unterscheidung der Arten allmählich den gesuchten Begriff zu gewinnen, ohne daß für die am Ende erreichte Definition etwas Positives herauskommt. Manches ist Spiel, das durch die Streiflichter belustigt, die auf die Hausierer des Scheinwissens fallen, ohne den Kern ihres Wesens zu treffen.

Dabei wird ein Abweg soweit verfolgt, daß die Rückkehr zu dem Thema nur gewaltsam gefunden werden kann, 231c. Dafür lernen wir einen „edlen Sophisten" kennen, der dem gemeinen „so ähnlich ist wie der Hund dem Wolfe". Ihn konnten wir wahrlich nicht erwarten; es wird auch nirgend wieder von ihm Gebrauch gemacht. Was er leistet, ist die Erziehung, das ist die Reinigung der Seele von der Unwissenheit auf dem sichersten und zugleich mildesten Wege, durch die Ausreutung des Scheinwissens, so daß der also Erzogene zwar mit sich selbst unzufrieden wird, aber den anderen gegenüber bescheiden. Das geschieht durch „Elenchos", Prüfung und Widerlegung[1]). Wer könnte hierin die sokratische Methode verkennen, eben jene Methode, die Sokrates in der Apologie sich beilegt, von der Aischines in seinem Alkibiades eine schöne Probe gab? Platon selbst wird bei manchem jungen Menschen, der in seine Schule trat, Gebrauch von ihr gemacht haben. Die Einführung des Elenchos hat also auch ihre allgemeine Bedeutung; allein wenn hier die Person des edlen Sophisten eingeführt wird, dem nur widerstrebend der durch die Schwindler entwertete Name gegeben wird, so werden wir auch auf die Person des Sokrates gestoßen. Platon hat nun erkannt und scheut sich nicht auszusprechen, daß Sokrates die vollkommenste Erziehung leistete, aber nur als Vorbereitung auf die Wissenschaft; fähig machte er dazu, allein er gab sie noch nicht. Die moralische Wirkung

[1]) Menander hat den Elenchos als Person eingeführt; darin sollen wir keinen tieferen Sinn suchen, wohl gar eine Nachwirkung dieser bedeutenden Stelle. Es ist eine Prologfigur gewesen, hinter der nicht mehr gesteckt haben wird als hinter der „Unwissenheit", die in seiner Perikeiromene die Exposition gibt. Der Dämon des „Beweises" kam auf die Bühne, um ein Intrigenstück einzuleiten, in dem eine Täuschung durch allerhand gescheite Künste überführt ward.

seiner vorbildlichen Person ist ja etwas ganz anderes, etwas unendlich Höheres, wie wir aus dem Phaidon und dem Symposion wissen; das bleibt bestehen, gehört hier aber nicht her, und rein von der Seite der Wissenschaft betrachtet ist das Urteil gerecht. Wie Platon auf der Höhe seiner eigenen Wissenschaftlichkeit geurteilt hat, das wird auch für uns maßgebend sein.

Die Definition, die am Schlusse der Schrift als ihr Ergebnis zusammengefaßt wird, bezeichnet den Sophisten als einen Schwindler (Taschenspieler), der Scheinbilder eines Wissens erzeugt, von dem er weiß, daß er es nicht besitzt[1]), und der mit jenen Scheinbildern seine Unterredner in Widersprüche verwickelt. Anderes, was vorher an Kennzeichen gewonnen war, z. B. daß er vorgeblich als Erzieher der Jugend herumzieht, um Geld zu machen, ist als unwesentlich fortgelassen. Man sieht leicht, warum. Die Definition ist im Hinblick auf den Philosophen aufgestellt; an ihm entspricht die Dialektik der Antilogie, der falschen Erziehung jenes Umdrehen des Halses der Höhlenmenschen auf die wahre Quelle des Lichtes zu, das Zeigen der ewigen Formen, und wenn dem Scheinwissen des Sophisten der Philosoph auch keine Weisheit entgegenzustellen hat, sondern nur den auf das Wahre gerichteten Eros, so weiß er doch, was er weiß, kennt den Weg und kennt das Ziel.

Der Sophistes hat vordeutend durch die Behandlung dieses seines üblen Gegenbildes den Philosophen als Lehrer erkennen lassen. Daß es damit nicht abgetan ist, erfahren wir durch die Fortsetzung im Politikos. Auch hier wird viel Zeit, viel mehr als nötig war, darauf verwandt, die Definition durch Zweiteilungen zu finden, auch hier fehlt es nicht an methodologischen Belehrungen, über die rechte Art einzuteilen, 262b, Warnung vor vor-

[1]) Er wird daher ein „ironischer" Scheinwisser genannt, weil er das Wissen um das eigene Nichtwissen zu verbergen versteht. Die Ironie, wie wir sie anwenden, ist ganz etwas anderes als bei Platon. Wo sie dem Sokrates beigelegt wird, geschieht es immer als Vorwurf, auch von Alkibiades, Symp. 216e. Sie ist eine hinterhaltige Verstellung, bei ihm ein Sichunwissendstellen, um die andern hinters Licht zu führen, also eine ganz falsche Deutung des Nichtwissens, das er bekennt, damit die Wahrheit gemeinsam gesucht wird. So ist denn auch der platonische Sokrates im tadelnden Sinne von dem Peripatetiker Ariston für seine Charakteristik des Eiron (Philodem über die Laster X 22) benutzt.

schnellem Gange der Teilung, 275 d, Empfehlung des Gleichnisses, an dem Platon so große Freude hatte, 277 d, Entschuldigung der Digressionen, 286 b, ja es wird gar ausgesprochen, daß die Definition des Staatsmanns eben darum gesucht wird, Dialektik zu üben, 285 d, deren Wert aufs neue hoch gepriesen wird. Aber die Bedeutung des Objektes ist sehr viel größer, da der Staatsmann oder König eine echte Kunst, echtes Wissen besitzt, kein Schwindler ist wie der Sophist. Daher steht neben ihm auch die Sippe der Scheinpolitiker, die mit Satyrn und Kentauren verglichen (291 b, 303 c) und kurzerhand beiseite geschoben werden. Wundern werden wir uns, daß troß allen Bemühungen eine abschließende Definition des echten Staatsmannes nicht gegeben wird, denn die, welche zuerst formuliert ist, 267 b, erweist sich als unzureichend, und so viel auch später verbessert wird, ein Abschluß wie am Ende des Sophistes fehlt. Wie kommt das? Wieder gibt nur der geplante Anschluß des Philosophos die Lösung. Der Philosoph ist der wahre Lehrer, weil er das Wissen von dem Ewigen besitzt, das der Sophist erheuchelt und erschwindelt. Wie steht es mit dem wahren Staatsmann? Muß der nicht auch dieses Wissen besitzen? Wenn er es besitzt, ist er nicht zugleich der Philosoph? Darin liegt die Lösung, auf die wir hier in dem zweiten Gange hingeführt werden. Aber die Summe der Untersuchungen zu ziehen war notwendig dem letzten Teile vorbehalten: herauskommen sollte der alte Satz von den Philosophen-Königen. So war dies neue große Werk bestimmt, sowohl die logischen wie die politischen Lehren des Staates fortzuführen und zu vertiefen. Von einem Gegensatze zu diesem, einem Abfalle Platons von seiner Ideenlehre oder seinem Staatsideale zu reden ist nichts als Mißverständnis. Nur zugelernt hatte er nach allen Seiten, nach der praktischen nicht zum wenigsten.

Der Definitionsversuch, mit dem der Politikos anhebt, führt dazu, in dem Könige oder Staatsmann das zu sehen, was schon Homer mit dem „Hirten der Völker" bezeichnet hatte. Es wäre also leicht gewesen, diese Auffassung ohne weiteres zum Ausgangspunkte zu nehmen; die Ableitung durch Zweiteilung ist umständlich und wunderlich[1]). Wenn aber der Völkerhirt als

[1]) Der Hirt der Menschenherde ist schon erreicht, 261 d, da wird von neuem angefangen und die Definition des Menschen als des federlosen

vorläufiger Abschluß eingeführt, dann aber sehr mühsam gezeigt wird, daß er nicht genügt, so geschieht es deshalb, weil die Vorstellung der Menge sich dabei beruhigte, und auch die meisten Theoretiker wohl nichts anderes als den Monarchen, den absoluten Herrscher, in dem Könige fanden: so war es in Persien, so bei den hellenischen Tyrannen, und der ideale Herrscher, wie ihn Antisthenes und Xenophon in Kyros zeichneten, war der rechte Völkerhirt. Um so wichtiger war es, diese Anschauung zu berichtigen. Auch das hätte sich leichter erzielen lassen. Denn wenn erst anerkannt ist, daß der Hirt der Menschenherde alles das zu ihrem Gedeihen leisten muß, was der Rinderhirt für das ihm anvertraute Vieh tut (268a), so ist es nicht mehr weit zu der Erkenntnis, daß diese Aufgabe nur von einem Gott erfüllt werden kann (275a), also für den menschlichen Staatsmann der Wirkungskreis enger umgrenzt werden muß.

Aber es hat Platon gefallen, den Unterschied zwischen dem allmächtigen und allweisen Völkerhirten oder Weltenvater und dem Leiter eines irdischen Staates durch einen Mythos zu erläutern, in dem er verschiedene Märchenmotive in seltsamer Weise zusammenarbeitet, 268e. Das eine ist die Fabel von dem Zeitalter des Kronos, da die Sterblichen für ihres Leibes Notdurft und Nahrung nicht zu sorgen brauchten, ewiger Frühling und Sommer Wohnung und Kleidung nicht entbehren ließ, die Erde von selbst ihre Früchte spendete, und der allgemeine Friede sich bis auf die Tiere erstreckte, deren Sprache auch dem Menschem verständlich war. Das zweite ist die Umkehr des Lebens, die Kopisch in dem Gedichte vom großen Krebs im Moriner See scherzhaft durchführt, wie plötzlich die Greise wieder jung werden, der ganze Verlauf der natürlichen Entwicklung die entgegengesetzte Richtung nimmt; statt der Zeugung tritt das Hervorgehen der Menschen aus der Erde ein, das viele Fabeln voraussetzten. Dies alles mutet uns fremdartig an, vermutlich weil uns die volkstümlichen Unterlagen fehlen; wir wissen nur so viel, daß die alte Komödie zahlreiche, verschieden abgetönte Bilder des Schlaraffenlandes gegeben hatte. Für den

zweibeinigen auf dem Lande (im Gegensatz zum Wasser) lebenden Tieres gegeben, über die sich Diogenes lustig machen und einen gerupften Hahn als Menschen präsentieren durfte.

Akt der plötzlichen Umkehr lieferte die seltsame Sage den Anhalt, nach der Zeus den Lauf der Sonne umgedreht hat, um in dem Streite zwischen Atreus und Thyestes Zeugnis abzulegen[1]). Theopompos hat seinen Mythos von den Meropern, der manche Ähnlichkeiten bietet, wohl wesentlich auf den Politikos gegründet und zugleich den Kritias überbieten wollen. Unser Berichterstatter (Aelian V. H. 3, 18) gibt nur seinem Fassungsvermögen entsprechend ein allzu unzulängliches Exzerpt. Daß der dem Platon feindselige Historiker dennoch im Wetteifer mit diesem ein sophistisches Prachtstück seinen philippischen Geschichten einlegte und dabei von diesen Schriften Platons ausging, zeugt vornehmlich von dem Eindruck, den sie auf die Zeitgenossen ausübten. Platon hat nun unter Benutzung der empedokleischen Weltperioden, in denen Liebe oder Streit, zentripetale oder zentrifugale Bewegung herrscht, das Märchen so gewandt, daß die Welt gleichsam pendelt. Gott gibt ihr einen Anstoß, dann bewegt sie sich nach der einen Seite: es ist die Zeit, da Kronos herrscht, der paradiesische Zustand; die Menschen tun nichts, denn Gott sorgt für alles, ein Hirt, auf den die Definition des Staatsmannes voll zutrifft. Wenn aber der Anstoß seine Kraft verbraucht hat, schwingt der Pendel seiner eigenen Schwere gehorchend zurück: da hilft kein Gott. Die Menschen müssen alles selbst besorgen, gleich zuerst das Zeugen und Gebären. Freundliche Götter lehren sie wohl die Künste, Prometheus und Hephaistos, Athena und Demeter, aber es heißt doch selbst arbeiten, selbst schaffen und denken. In diesem Zustande befinden wir uns; auf diesen ist der Staatsmann zuzuschneiden.

[1]) Über dieser Sage hat ein Mißgeschick gewaltet; obgleich sie namentlich von Sophokles in einer berühmten Tragödie und auch sonst oft behandelt war, ist unsere Kenntnis ganz dürftig, so daß sich nicht sicher sagen läßt, ob sie etwa ursprünglich oder doch schon in der Poesie mit Spekulationen über die Bewegungen der Himmelskörper verbunden war. Nach Chorliedern des Euripides scheint es, daß zunächst die Sonne ihren Lauf zum Zeugnis für Atreus geändert hat. Also mag der Betrüger den Meineid geschworen haben „so wahr die Sonne im Westen aufgeht“, und der Gott zu seiner Entlarvung im Osten aufgestiegen sein, vielleicht auch nur für den einen Tag im Westen, wenn der Schwörende den Osten nannte. Eine Änderung war dann, daß der Gott vielmehr umdrehte, weil er die Untat des Atreus nicht sehen mochte. So dürfte Sophokles es gewandt haben.

Das Märchen hat seine Schuldigkeit getan, wenn es so viel deutlich macht, denn dazu wird es erzählt. Wir sollen uns hüten, kosmogonische Lehren in ihm zu suchen; sonst finden wir wohl gar in den Doppelmenschen des aristophanischen Mythos im Symposion Entwicklungsgeschichte. Gute Poesie läßt immer mannigfacher Ausdeutung Raum; so kann man in dem Widerstreben der Welt gegen die Bewegung, die ihr der göttliche Anstoß gibt, den verhängnisvollen Widerstand der Materie gegen den Geist, des trägen Nichtseienden gegen die bewegende Einwirkung des Wahrhaftseienden finden. Solches Ausdeuten ist Weiterdichten; das wird dem Erfinder willkommen sein, aber ihm darf man nicht mehr unterschieben, als was er selbst aus seiner Erfindung herausholt. Wenn das hier im Verhältnis zu der liebevollen Breite, mit der der Mythos erzählt wird, wenig ist, so ist es verzeihlich, nach verborgenen Beziehungen zu suchen; aber vorsichtiger, ich meine, auch wahrer, sich dabei zu bescheiden, daß Platon noch Lust hat zu fabulieren, und ich dächte, wir könnten Freude genug daran haben.

Also ein König oder Völkerhirt müßte ein Gott sein, wenn er die Pflichten selbst erfüllen wollte, die, so wie die Welt und die Menschen jetzt einmal sind, dem Staate, der Regierung, modern zu reden, zufallen. Wie soll und kann das geleistet werden? Im Staate hatte Platon diese Gedanken nicht verfolgt, nicht einmal aufgeworfen; dort erweckte er den Eindruck, daß die wissenschaftliche Theorie die „Retter“ oder „Erhalter“ des Staates zu allem befähigte. Das war wohl nicht so gemeint, denn der Euthydem 290—292 gibt ein richtigeres Bild von der königlichen Kunst. Aber entscheidend ist die eigene Erfahrung gewesen. Er hatte nicht umsonst im Mittelpunkte eines großen zentralisierten Staates gelebt. Die Machtentfaltung der von Dionysios I. energisch geführten Tyrannis konnte ihm im Gegensatze zu dem heimischen demokratischen Schlendrian schon imponieren. Das ging nur durch das Zusammenwirken von vielen ausführenden Organen, die von einem Willen gelenkt wurden. Das Ziel war verschieden, je nachdem der Tyrann sein eigenes Wohl oder der echte König das Gemeinwohl im Auge hatte, aber die Maschine war immer ebenso kompliziert. Dies Bild griff er auf und hat nun als Beispiel die Weberei mit einer Sachkenntnis vorgeführt (279 b), die uns überrascht, denn der Denker, der sich

gern in den Höhen der abstraktesten Spekulation bewegt, verfügt hier über eine Fülle von Kenntnissen der Wollbereitung und -verarbeitung und wirft mit technischen Ausdrücken um sich, ganz ebenso wie er es tat, als er das Beispiel der Angelfischerei ausführte. Dem Deutschen fällt sofort die Baumwollspinnerei in Wilhelm Meisters Wanderjahren ein; aber bei Goethe ist uns die scharfe Beobachtung nicht auffällig; er hatte auch amtlich genug mit den Strumpfwirkern von Apolda zu tun gehabt, und Vergleiche mit diesem Handwerk waren ihm seit dem Webermeisterstück des Faust geläufig. Daß Platon über mehr Beobachtung verfügt, als er in seinen Schriften vorlegt, soll man ihm nicht vergessen.

Im Anschluß an dieses Gleichnis kann er dartun, wie viele Arbeit für die Gesamtheit der Staatsbürger von vielen geleistet werden muß, die der Lenker des Staates lenken und richtig verwenden muß, ohne doch selbst das einzelne zu verstehen. Dazu gehören schon alle die Handwerke und Künste, welche dem Volke Wohnung, Kleidung und Nahrung bereiten; in dieser Klasse führt er auch „Spielzeug“ auf; wir mögen darunter alles rechnen, was, ohne gerade im strengsten Sinne Bedürfnis zu sein, doch dem Menschen allmählich unentbehrlich geworden ist. Damit ist zugestanden, daß auch die Stände, die mit ihrer Hände Arbeit hervorbringen, was den Regierenden erst ermöglicht, sich ihren besonderen Aufgaben zu widmen, an dem Wohle des Staates mitarbeiten. Hinzu tritt das Heer der Beamten, der dienenden Organe der Verwaltung, Schreiber, Herolde und wer sonst in den Amtsstuben von Athen und Syrakus saß. Neben, genauer unter ihnen erscheinen, was uns befremden kann, die Beamten des Kultus. Befremdend ist nicht, daß sie Staatsdiener sind, denn der antike Staat ist ja zugleich Kirche, sondern ihr tiefer Rang. Mit Bedacht wird der „erloste König“ unter ihnen namhaft gemacht, also der König von Athen, der Nachfolger des Erechtheus. In der Tat hatten sich die Verhältnisse so verschoben, daß die hohe priesterliche Würde des Amtes, das den Göttern die heiligsten „väterlichen“ Opfer darbrachte, gänzlich verblaßt war[1]). Priester konnte jeder werden, denn er hatte

[1]) Wir haben in einer Privatrede aus wenig späterer Zeit (gegen Neaira) einen Beleg davon, aus wie tiefen und unsauberen Schichten der Gesellschaft damals der König erlost werden konnte.

nichts zu tun, als die vorgeschriebenen Zeremonien zu vollziehen, und die Sporteln, die ihm zufielen, setzten ihn in den Augen derer herab, die jede Art von Bezahlung mit der Würde eines politischen Amtes für unvereinbar hielten[1]). Der Seher war im Stabe des Feldherrn freilich unentbehrlich, aber er war erst recht ein Unterbeamter, häufig sogar ein Ausländer.

Drei vornehme Künste bleiben, die für die Regierung selbst unentbehrlich und doch von der Staatskunst gesondert sind, die des Feldherrn, des Richters und des Redners. Von Militär und Justiz leuchtet uns das ohne weiteres ein, bei dem Redner stutzen wir; von dem Verfasser des Gorgias erwarten wir diese Schätzung nicht. Er meint aber eine Kunst nicht entbehren zu können, die den Gehorsam gegenüber den Gesetzen nicht erzwingt, sondern als einen freiwilligen erweckt. Wir werden ihn selbst in seinen Gesetzen als einen solchen Redner antreffen, der die rechte Gesinnung durch Überredung zu erzeugen und zu stärken sich getraut. Wenn wir uns daran erinnern, wie der Phaidros eine gute Rhetorik auf die Psychologie gründet, so begreifen wir, daß es eine nicht geringe und in der Tat notwendige Aufgabe der Staatskunst ist, Stimmung zu machen, die öffentliche Meinung zu lenken, das zündende Schlagwort in die Masse zu werfen oder auch, wie es Perikles vermochte, die Regungen des Unwillens und der Verzagtheit durch die Gewalt des mahnenden Wortes zu bändigen. Auch wird an die „Mythologie", an den erlaubten Trug erinnert, den wir aus dem Staate kennen; den hat die Menge nötig, weil sie die Wahrheit nicht verträgt. Das dürfen wir stark verallgemeinern, so daß diese Redekunst alles in sich faßt, was heutzutage die Presse leistet und verschuldet. Wie viel darauf ankommt, ob eine Regierung geschickt die Wahrheit zu verbreiten und zu vertreten weiß, oder auch zu lügen und zu verläumden, davon hat die Welt in den letzten Zeiten nur zu reichliche Erfahrungen erlebt. Berechtigt ist also, daß zu Militär und Justiz diese Rhetorik tritt; aber wenn sie in einem Vertreter zusammengefaßt wird, der neben dem Feldherrn und Richter steht, sozusagen wie ein Sprechminister neben dem leitenden

[1]) Um dieser Sporteln willen ward in vielen Gemeinden Asiens die Stellung des Priesters, auch des Königs, geradezu an den Meistbietenden vergeben.

Staatsmann, so ist das wesentlich eine Folge der begrifflichen Sonderung.

Was bleibt nun Aufgabe dieses wahren Politikers, der selbst König sein kann, aber auch als Berater, Minister neben dem Könige stehen? Er ist der Webermeister. Er muß die Maschine in Bewegung setzen und im rechten Gange halten. Und wie Zettel und Einschlag das Gewebe machen, so wird er zwei Kräfte richtig zu verwenden haben, die einander überall ergänzen sollen, leicht aber einander entgegenwirken, die Tapferkeit, d. h. die Vorwärtsdrängenden, Treibenden, leicht Übertreibenden, Gewaltsamen, und die Ordnungsliebe, das sind die Beharrenden, Zurückhaltenden, leicht auch Erstarrenden und Erlahmenden. Wer es in unseren abgegriffenen politischen Jargon übersetzen will, mag sagen, es muß eine Ausgleichung zwischen fortschrittlich und konservativ erzielt werden. Platon verfolgt natürlich den Unterschied bis in die Naturanlage, in die Seele, ihre Tugenden, ihre Teile, ohne doch eine Ausgleichung mit der Seelenlehre des Staates zu erzwingen. Und er sucht die Harmonie der gegenwirkenden Kräfte schon in der Seele des Staatsbürgers herbeizuführen. Damit fällt dem wahren Staatsmann so ziemlich dieselbe Aufgabe zu, die in dem früheren Werke die Philosophen-Regenten hatten, Zuchtwahl und Erziehung, und diese soll auch so weit gehen, daß die richtige Meinung über die Grundbegriffe, Recht und Schön und Gut, mit Begründung erweckt wird, also doch die wahre politische Tugend, wie sie schon der Menon vom Staatsmann gefordert hatte. Wie weit diese vollendete Staatskunst verbreitet werden könnte und sollte, ist nicht bestimmt, wie denn diese letzten Folgerungen so rasch gezogen werden, daß man zu der Vermutung gedrängt wird, Platon hätte einen Abschluß seines Buches hastig erzwingen müssen. So fällt denn erst in dem Schlußsatze das entscheidende Wort, daß die Aufgabe des politischen Webermeisterstückes die Eintracht ist.

Wir sehen, es blieb manches, was der fehlende Dialog ausführen sollte, denn wer anders besitzt das Wissen von Recht und Schön und Gut als der Philosoph, wer anders kann es lehren? Platon hatte die Hauptsätze seiner Staatslehre durchaus nicht aufgegeben, ganz besonders nicht die Forderung der Erziehung, die doch alles andere nach sich zieht; aber er ließ

dies zurücktreten; was er gab, war vielmehr eine allerdings sehr wichtige Ergänzung zu seinem Staate der Gerechtigkeit.

Eine Partie, die auch in dem Dialoge eine Abschweifung ist (293—300), erregt noch ein besonderes Interesse und muß vor Mißverständnissen geschützt werden. Es wird die Behauptung gewagt, daß der wahre Staatsmann durch keine Gesetze gebunden werden darf, vielmehr berechtigt sein soll, im Widerspruch zu den Gesetzen nach freiem Ermessen zu handeln. Daran nimmt selbst der folgsame Schüler Anstoß, und in der Tat läuft es nicht nur dem Athenerstolze zuwider, der sich berühmte, das Gesetz zum Könige zu haben, sondern dem allgemeinen hellenischen Rechtsgefühle, da ja der Nomos nicht nur Gesetz, sondern Herkommen, wir können auch sagen, öffentliche Meinung war; „König der Götter und Menschen" hatte ihn Pindar genannt (oben S. 218). Dem Griechen mußte ein Herrscher, den kein Gesetz band, notwendig als Tyrann erscheinen. Aber der Beweis wird geliefert, daß der Buchstabe des Gesetzes niemals der Vielgestaltigkeit des Lebens gerecht werden kann, und dem läßt sich nicht widersprechen. Im Staate hatte Platon dieses Problem gar nicht zu berühren gebraucht, denn da herrschte in allem unbeschränkt die absolute Einsicht und Gerechtigkeit; was sollten da formulierte Gesetze? Aber ebenso steht es um den wahren Staatsmann und König; auch ihn könnte das vollkommen gerechte Gesetz nur an sich selbst binden. Er mag seinen Organen bindende Vorschriften geben, damit sie seinen Willen ausführen, aber er selbst wird seiner Aufgabe nur genügen, wenn er durch nichts behindert wird, seiner überlegenen Einsicht zu folgen.

Es steckt aber in dieser Ausführung eine Spitze gegen die bestehenden Staaten, und diese ist wichtiger als die theoretische Erwägung, die mit einer Person rechnet, an deren reale Erscheinung Platon selbst nicht glaubte. Die Gesetze der griechischen Staaten, die Solons z. B., waren im wesentlichen Instruktionen für den Beamten, denn sie waren in der Absicht aufgezeichnet, der Willkür des Beamten Schranken zu ziehen, seine Kompetenz zu begrenzen, seiner Strafgewalt, soweit sie nicht an die Geschworenengerichte überging, ihr Maß vorzuschreiben[1]).

[1]) In seinen Gesetzen 876c kommt Platon darauf zu sprechen, daß die Bemessung der Strafen tatsächlich sehr häufig dem Gerichte überlassen

Hinzu kam, daß er nach Ablauf seiner Amtszeit einer peinlichen Rechenschaftsablage entgegensah, bei der ihm ein jeder leicht einen Prozeß andrehen konnte, den er wegen Ungebühr belangt hatte. Und auch dem Staatsmann, der das Volk zu irgendeiner durchgreifenden Maßnahme bestimmen wollte, drohte die Gefahr, daß der Einspruch, sein Vorschlag verstieße gegen die Gesetze, mindestens die Durchführung so lange verschob, daß sie Bedeutung und Nutzen verlor. Daß ein Mißerfolg auf das Haupt des Antragstellers zurückfiel, ist selbstverständlich. Es war eben in Hellas die Magistratur, die in Rom das eigentliche Staatsleben bedingte, zugunsten der Gesetze, wie es hieß, vollkommen geknebelt, der Beamte, statt ein Führer zu sein, zum ausführenden Diener des Parlamentes erniedrigt, in Wahrheit jener Parlamentspolitiker, die Platon mit Satyrn und Kentauren vergleicht. Demgegenüber hat er klar erkannt, daß das Gefühl der vollen Verantwortlichkeit nur auf dem Boden der Handlungsfreiheit zu der Macht wird, die den Mann befähigt wirklich zu leisten, was er kann. In Zeiten der Not hat sich immer der Ruf nach einem Diktator erhoben, einem Manne des Vertrauens, der unbedingt befehlen soll, weil er zu befehlen versteht. Da bricht die Erkenntnis der Wahrheit durch die benebelnden Dünste der Vorurteile und der Phrasen: die Physis schlägt den Nomos. Platons Staat ist, wenn man auf die Ordnung seiner Verwaltung blickt, durch und durch militärisch organisiert. Der Vorgesetzte darf unbedingten Gehorsam verlangen und trägt die Verantwortung viel mehr vor Pflicht und Ehre, die in seiner Seele herrschen, als vor den Paragraphen einer Instruktion und der Kontrolle eines Vorgesetzten. Dem entspricht die Geringschätzung des Gesetzes, d. h. der eng umschriebenen Kompetenz; zu den liberalen Phrasen der Athener und der Modernen tritt Platon dadurch in scharfen Gegensatz. Die Römer, die den Pyrrhos und den Hannibal schlugen, würden ihn verstanden haben. Etwas im Altertum noch Selteneres ist es, daß er auch die Verderblichkeit des jährlichen Wechsels in den Ämtern durchschaut hat, 298e. So hat es ihm an Verständnis für das, was dem

ward. Da sagt er auch, daß es überhaupt am besten wäre, das ganze Urteil dem Richter anzuvertrauen, wenn dieser die nötige Einsicht und Gerechtigkeit besäße. Aber er hat doch ganz genaue Gesetze ausgearbeitet und auch in vielen Fällen die Strafen vorgeschrieben.

Staate vor allem not tut, nicht gefehlt. Er würde Alexander besser als Aristoteles gewürdigt haben.

Dadurch darf man sich indessen nicht verleiten lassen, ihm die Empfehlung der absoluten Monarchie, des aufgeklärten Despotismus, unterzuschieben. Sie würde er in dem einen, nur abstrakt möglichen Falle empfohlen haben, daß ein „göttlicher" Mann zur Verfügung stünde; in diesem Falle würde Aristoteles ebenso denken, der allerdings den göttlichen Mann, als er kam, verkannte. Die Königreiche, die sich dann über Hellenen und Barbaren erhoben, wurden zwar durch die persönliche Überlegenheit ihres Stifters begründet und blieben in der Form auf das persönliche Regiment des Königs gestellt; ihre Verfassung ist mehr oder minder ein aufgeklärter Absolutismus, wie es die Tyrannis des Dionysios I. auch gewesen war; aber schon das Prinzip der Erblichkeit steht mit dem des wahren Königs oder Politikers in unvereinbarem Widerspruch, und ein Minister dieses Schlages, wie er an sich möglich war und auch von Platon vorgesehen wird, ist nirgend aufgetreten. Wohl aber ist der römische Princeps eben dieser wahre König oder Politiker, und er ist daher auch in dem weiten, immer weiter reichenden Bereiche seiner Kompetenz so autonom, wie es Platon ihm zugedacht hat. Einen Unterschied macht nur die Abgrenzung seiner Befugnisse von denen des Senates, wie sie Augustus vornahm, weise den überlieferten und vom Volksbewußtsein geheiligten Formen des römischen Staates Rechnung tragend. Da ist es höchst merkwürdig, wie Cicero im fünften Buche seines Staates eben einen solchen Princeps verlangt, wie ihn Platons Politikos, auf den römischen Staat übertragen, ergibt: dieses Verlangen ist der höchst praktische Zweck des wahrhaft bedeutenden Werkes, und soviel sich noch erkennen läßt, sind die Schranken, die Augustus der Machtfülle seines Prinzipates zog, für den Regenten nicht vorhanden, von dem Cicero die Rettung Roms erhoffte. Welche praktischen, wie man zu vermuten geneigt ist, persönlichen Gedanken er verfolgte, geht uns hier nichts an; daß die politische Konstruktion in seinem Kopfe entstanden wäre, ist undenkbar, zumal von einer Bekanntschaft mit Platons Politikos keine Spur ist. Da steht also ein Hellene dazwischen, wer er auch sei: aber in diesem hat der Same Platons gekeimt wie in Aristoteles, und es ist wahrlich nichts

Geringes, daß so ein Faden von seiner Theorie zwar nicht zu Alexander oder Cäsar, aber wohl zu dem Prinzipate des Augustus geht, der der Welt für fast drei Jahrhunderte Ordnung und Frieden bereitet hat[1]).

Platon selbst hat den durch keine Gesetze auf die beschränkte Wirksamkeit eines Beamten herabgedrückten, in wahrhaft königlicher Freiheit zum allgemeinen Segen herrschenden Weisen hier zwar vorgezeichnet, aber gerade hier denkt er nicht daran, daß er jetzt oder jemals tatsächlich in die Erscheinung treten soll. Gerade hier hat er durchaus das praktisch Durchführbare im Auge; kein Zweifel, daß er an Syrakus denkt. Daher ist ihm die durch eine Verfassung gebundene Monarchie die beste mögliche Staatsform (305e). Dem entsprechen die Vorschläge, die er nach Dions Tode macht; nur führten die Verhältnisse, wie sie damals lagen, dazu, den König sogar noch stärker als in Sparta einzuschränken. Hier denkt er sich einen philosophisch gebildeten Dionysios als König oder Dion als den neben dem Könige leitenden Minister. Über diese verschiedenen Möglichkeiten bleibt Unklarheit, aber hingedeutet wird öfter (schon 259b) auf dem Politiker, der die wahre Kunst besitzt und übt, ohne die Stellung und den Namen des Königs. In dem Schlußdialoge hätte auch dies seine volle Aufklärung gefunden. Als die Hoffnungen alle zerronnen waren, hat er in seinen Gesetzen zwar noch nach einem unumschränkten Herrscher, der zugleich die Einsicht besäße, sehnsüchtig hingeblickt, aber die Beamten seiner Kolonie geradezu Sklaven der Gesetze genannt (715d); und doch würde auch dort die „morgendliche Versammlung“ nach ihrer Einsicht, nicht nach dem Buchstaben der Gesetze handeln müssen, was er sich nur nicht eingestanden hat.

Niemals ist Platon an die rechte Würdigung des realen

[1]) Über Ciceros politische Schriften und ihren Zusammenhang mit der hellenischen Staatslehre und der römischen Praxis zu Scipios und Augustus' Zeit hat Reitzenstein Bedeutendes gesagt (Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus, Gött. Nachr. 1917 und in seinen dort zitierten Schriften). Er denkt sich als Ciceros Führer Panaitios, der auf Scipio gezielt hätte. Die Möglichkeit will ich nicht bestreiten; Benutzung Platons paßt dazu vortrefflich. Aber geschichtlich ist mir wahrscheinlicher, daß diese Gedanken in der Diadochenzeit vorgetragen sind, und Dikaiarchos wird von Cicero, während er an seinem Staate arbeitet, oft genannt. Die Sache ist wert, bis zu Ende verfolgt zu werden.

Staates so nahe herangetreten wie hier. Daher führt er auch die sechs Typen der Verfassung ein, Monarchie, Oligarchie, Demokratie, gute und schlechte, und weist ihnen ihre Rangordnung zu; die guten steigen von der Monarchie abwärts zur Demokratie, die schlechten von dieser zur Tyrannis. Dies und sehr viel anderes hat Aristoteles übernommen[1]), und es ist dann ein Gemeinplatz der allgemeinen Bildung geworden. Da er unter der interimistischen Vorstandschaft des Eudoxos in die Akademie eingetreten ist, hat er ihr angehört, als der Politikos erschien, und sicherlich diese Gegenstände auch in der Schule viel behandelt wurden. Seine Politik enthält eine sehr einseitige Kritik des platonischen Staates, eine unverzeihlich flüchtige der Gesetze; den Dank für die Benutzung des Politikos sucht man vergebens.

Aristoteles gilt als *maestro di color che sanno* seit den Tagen des heiligen Thomas auch auf dem Gebiete der Politik; Platon pflegt nicht zu zählen. Gewiß steht bei Aristoteles viel Schönes, aber die Entstehung des Staates in seinem ersten Buche ist nicht minder Konstruktion als die im dritten Buche der Gesetze; sein bester Staat bringt nichts, was nicht bei Platon besser stünde, und vor allem, er hat sich von den Anschauungen des griechischen Kleinstaates viel weniger befreit, obwohl er am Hofe des Philippos gelebt hatte. Zwischen ihm und den theoretischen Gemeinplätzen des Demosthenes hat sich eine weitgehende Übereinstimmung aufzeigen lassen; für Alexander hatten sie gleich wenig Verständnis. Platon hat, trotz den Exzentrizitäten seines Idealstaates und der Enge seiner Kolonie der Auswanderer in den Gesetzen, viel klarer gesehen, was einem wirklichen Staate not tut, weil er sich von dem Schaukel- und Gaukelspiele des Parlamentarismus der Satyrn und Kentauren nicht berücken ließ. Der Organismus der Gesellschaft war ihm klar, wo ein Tritt tausend Fäden regt, ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Klar geworden war ihm, daß es auf die Regierungsgewalt, die

[1]) Für ihn war die richtige Demokratie die Verfassung an sich, weil er am Ende doch auf die griechische Kleinstadt zurückkam. Statt darin den Rückschritt anzuerkennen, hat man sich ihm in verhängnisvoller Weise unterworfen. Darauf gehen viele Irrtümer des orthodoxen Liberalismus zurück, wie ihn die große Revolution erzeugte, neuerdings auch durch Burckhardt, den Bürger einer solchen Kleinstadt, die Mißverständnisse des hellenischen Staates, die sich an das Schlagwort Polis heften.

Exekutive ankommt, die wissen muß, was sie soll, und können muß, was sie weiß. Da wird freilich der leitende Geist nicht nur in der Seele des obersten Leiters vorhanden sein dürfen; Regierung ist etwas anderes und mehr als der sterbliche Regent, und die Regierungsgewalt verteilt sich auf viele Träger, in denen allen der Geist wirken muß. Das Banausentum einer ideenlosen Bureaukratie ist genau so verderblich wie die falschen Künste der schwatzenden Demagogen. Gefordert wird eben, daß der Geist herrscht, Einsicht, Philosophie, platonisch zu reden. Das Salz des Staates darf nicht dumm sein und nicht dumm werden. Und so läuft wieder alles auf die Erziehung hinaus; die Forderung wissenschaftlicher Bildung für die Regierenden wird nicht herabgestimmt. Das Richtige muß gewußt werden: dazu müssen Menschen vorhanden sein, die es finden und lehren, und Menschen, die es lernen. Es muß aber auch getan werden: dazu müssen Menschen da sein, die es durchsetzen, erzwingen. So bleibt es dabei: die Menschen müssen tüchtig gemacht werden, so daß jeder zur Entfaltung bringt, was in ihm steckt, und dies frei üben kann, aber Freiheit und Tätigkeit bemißt sich nach dem Grade seines Könnens. Das rechte Wissen, also auch das Wissen, daß sie nicht treiben sollen, was sie nicht wissen, wird sie gut machen; dann werden sie auch glücklich werden und glücklich machen. Verkannt ist dabei immer noch, daß auch das „banausische“ Wissen und Können eine geistige und sittliche Kraft ist, also auch eine Befähigung verleiht, die allerdings mit dem Besitze der wissenschaftlichen Einsicht nicht zusammenfällt, sondern oft genug unvereinbar ist. Das verleiht auch diesen Bürgern, die auch Platon als freie Bürger betrachtet, mit der Fähigkeit den Anspruch, an dem Wirken für die Allgemeinheit, also auch an der Herrschaft teilzunehmen, und das Ziel, das er doch selbst in der Eintracht sieht, kann erst erreicht werden, wenn die Eintracht, wie ihr griechischer Name sagt, auf „gemeinsamer Gesinnung“ beruht; dazu ist eine Teilnahme an dem gemeinsamen Werke unentbehrlich. In ihrer richtigen Abgrenzung liegt die bis heute ungelöste Schwierigkeit.

17. Weltall und Mensch.

Die letzte Reise nach Syrakus hatte den Abschluß der Theaetettrilogie verhindert man sollte erwarten, daß Platon nach seiner Rückkehr im Herbste 360 den versprochenen Philosophos vollendete, zumal er beschlossen hatte, sich persönlich nicht mehr in die Welthändel zu mischen. Aber der Dialog blieb ungeschrieben. Es ist begreiflich, daß er in dieser kritischen Zeit den Philosophen-König oder auch den beratenden Philosophen-Politiker nicht vorführen mochte, da man beide ganz persönlich hätte deuten müssen. So warf er sich mit jugendlichem Eifer auf ein ganz neues Gebiet, die Naturwissenschaft. Neu war es zwar nur für seine Schriftstellerei, denn das Zusammenleben mit Eudoxos hatte ihm notwendig dessen Studien näher gebracht. Der Tod nahm ihm gerade jetzt, 355/54, diesen Freund noch im besten Mannesalter, und kein Jüngerer konnte ihn ersetzen, schon weil alle zu Platon im Schülerverhältnisse standen. Aber auf den Reisen in den Westen hatte er Anregungen empfangen, die ihm den Anstoß, hier mit der Arbeit einzusetzen, gegeben haben werden. Er war durch Archytas, der Philosophie und Politik vereinigte, mit den Pythagoreern von neuem in enge Fühlung gekommen; er fand astronomische Hypothesen, die ihn jetzt auf das lebhafteste anregten. Er hatte ferner die Medizin der Westhellenen kennen gelernt, die seit Alkmaion, dem Schüler des Pythagoras, und Empedokles eine Sonderentwicklung genommen hatte und in Philistion von Lokri einen bedeutenden Vertreter besessen hatte[1]). In welchem Sinne die Medizin schon früher für Platon Wichtigkeit erlangt hatte, verrät seine Äußerung über Hippokrates im Phaidros. Es war nicht die wahrhaft wissen-

[1]) Der Verfasser der gefälschten Platonbriefe 2—4 hat daher Platon selbst mit Philistion zusammengeführt, diesen also 361 am Hofe des Dionysios II. leben lassen. Das ist sehr wenig glaublich; er scheint eine Generation älter zu sein. Wellmann, Fragmente der gr. Ärzte I 68.

schaftliche unbefangene Naturbeobachtung, in der wir die Größe des Hippokrates und seiner Schule finden, sondern die allgemeine Physiologie, die von einzelnen bedeutenden Männern, daneben von nur zu vielen Sophisten, auferbaut ward, vorschnell, aber aus dem echt hellenischen Streben, die Fülle der Erscheinungen in einen vernunftgemäßen Zusammenhang zu bringen. Dieses Streben teilte Platon. Die Gesetze, welche die Bewegungen der Himmelskörper lenken und so den Beweis für ein Reich ewiger Harmonie liefern, waren der Grundpfeiler, auf dem seine Physik zugleich und Metaphysik ruhte. Er hatte die Freude erlebt, daß Eudoxos unter seinen Augen die Mechanik des Himmels wissenschaftlich zu einer befriedigenden Darstellung brachte. Demgegenüber war ihm lange das ganze irdische Naturleben nur die Welt des Werdens gewesen, im ewigen Flusse der vergänglichen täuschenden Erscheinung, unwürdig der auf das Ewige gerichteten Betrachtung. Dieser Ablehnung hatte er im Phaidon 96 kräftigen Ausdruck gegeben. Aber der Forderung konnte er sich nicht mehr verschließen, daß auch über diesen verwirrenden Wandel ewige Gesetze herrschten; Empedokles war ihm immer vertraut gewesen, und als er Ärzte traf, anderen Schlages als Eryximachos, die ihm ein System der Physiologie zu bieten versprachen, folgte er ihnen auch in die Einzelheiten und Kleinigkeiten; freilich dürfte er sich auf die Beobachtung, das Experiment, kaum je eingelassen haben.

Diese Studien werden es gewesen sein, die ihn auch auf Demokritos führten, und es ist schön und befreiend, daß wir jetzt wissen, mit welcher Empfänglichkeit er die Anregung durch den großen Naturforscher aufnahm[1]) und in sich verarbeitete. Das dürfen wir uns nicht als erst für den Timaios geschehen denken, weil die älteren Schriften keine Spur von den Lehren der Atomistik zeigen, die wir nur unter die Klasse derer einbeziehen dürfen, welche keine anderen als Kausalzusammen-

[1]) Die Beziehungen des Timaios auf Demokrit hat zuerst der Kommentar von Archer Hind erkannt, 1888, dann hat Frau Hammer-Jensen mit ihrer Schrift, Den aeldste Atomlaere, 1908, durchschlagenden Erfolg gehabt; sie irrt nur darin, daß sie die Einheit des Timaios zerreißen, den Einfluß Demokrits auf eine kurze Partie beschränken will. Weiter gefördert ist Platons mathematische Atomlehre durch Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper 1917.

hänge anerkennen und von der Welt der Erscheinungen ausgehen. Da Platon in Wahrheit eine ganz neue Atomistik auf dem Grunde des Demokritos (eigentlich des Leukippos) errichtet, hat er sicherlich Jahre des Denkens darauf verwandt. Die antike Tradition hatte alles so vollkommen in das Gegenteil verkehrt, daß sie Platon den Demokritos ignorieren ließ, wenn sie nicht noch Ärgeres erfand, und sie hatte nur zu lange die moderne, zumal die deutsche Forschung geblendet. Freilich lief die mechanische Welterklärung Demokrits, der keine Zweckursache anerkannte, dem Glauben Platons entgegen, und da gab es keine Vermittlung. Aber nicht nur war es ihm willkommen, wenn in dem scheinbar regellosen Werden eine „Notwendigkeit", d. h. Gesetzmäßigkeit nachweisbar ward: gerade die Atomlehre schien ihm die Möglichkeit zu eröffnen, das Sein, das dem Nichtseienden zugestanden war, zu erfassen. Und die Entdeckungen des Theaitetos schienen ihm ebenso die Handhabe zu einer wissenschaftlichen, d. h. mathematischen Atomlehre zu bieten, wie Eudoxos die Gesetzmäßigkeit der kosmischen Bewegung erwiesen hatte.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Platon diese Gedanken schon sehr lange verfolgte. Wohin er hinauskommen müßte, war ihm niemals zweifelhaft, aber er rang noch darum, den Glauben in Wissen umzusetzen. Wenn es über dem Reiche der Erscheinung ein anderes der ewigen Formen gab, das doch bestimmend in das andere übergriff, wenn die Seele selbst dem Ewigen angehörte und doch in dem vergänglichen Körper wohnen konnte, so mußte das All, das Ganze der sinnlichen Welt, auch ein Lebewesen sein, auch Träger einer Seele, denn die Einheit der kosmischen Bewegung und die Unverbrüchlichkeit der allmächtigen Naturgesetze bewies die Einheit dieses Lebewesens, und die Selbstbewegung des Himmels bewies eine Seele der Welt. Auch diese lebt in Verbindung mit dem Reiche des Werdens, und wenn diese Verbindung auch ewig ist, d. h. weder Anfang noch Ende innerhalb der Zeit hat, wenn wir sie das All nennen, weil sie räumlich unbegrenzt ist, so haben Zeit und Raum doch selbst nur Geltung für das Sinnliche. So fordert das Denken ein der allbelebenden Weltseele Entsprechendes auch in dem Reiche des Ewigen, etwas, das die ewigen Formen alle umschließt und einschließt und damit noch über dieses Reich hinausreicht, „jenseits" ist. Das ist, wie wir

im Staate gehört haben, das Gute, die Idee des Guten, ist die Gottheit; persönlich und damit menschlich mythisch umgrenzt ist es Gott. Menschlich und mythisch geredet hat Gott die Welt geschaffen; d. h. wir stellen uns das ewige belebende Durchdringen des Werdenden durch das Sein als eine Handlung vor, weil wir von Raum und Zeit in unserem Denken nicht loskommen. Die Gottheit, die das Gute, Wahre, Schöne ist, das allein wahrhaft Seiende, wird zum Weltschöpfer, Naturschöpfer, weil es zugleich die Ursache und den Zweck des Werdens in sich schließt. So hatte der Staat bereits öfter von einem Weltbaumeister geredet[1]); der Mythos des Politikos hatte in seinem Eingange die Welt als ein beseeltes Lebewesen vorgeführt (269 d), und im Sophistes (265 c) war es klar ausgesprochen, wenn auch vorläufig ohne Beweis, daß das Wirken und Schaffen der Natur in Wahrheit durch göttliche Kunst und Wissenschaft geschieht. Darin, daß in allem Werden ein göttlicher Sinn, ein Streben auf ein Ziel, auf Gut und Wahr und Schön ist, liegt, was Platon von allem Materialismus, auch von der Naturwissenschaft des Demokritos scheidet, mit dem er sich innerlich wohl schon auseinandergesetzt hatte, als er den Sophistes und Politikos schrieb. Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen, daß er in seinen letzten Schriften von einem persönlichen Gotte wieder mit Vorliebe redet, was der Staat gemieden hatte. Ganz abgesehen von anderem, das ihm die Anbequemung an die gemeine Redeweise nahe brachte, ist es so sehr viel verlangt, zu lieben, ohne auf irgendwelche Erwiderung, zu beten, ohne auf Gehör zu rechnen, daß mindestens in den Worten das mythisch Menschengöttliche immer wieder laut wird, nicht nur bei Platon. Sein Gott ist dennoch immer das Gute, Wahre, Schöne geblieben, das alles durchdringt, bewegt, belebt, eine Gottheit, die wir lieben, ohne zu verlangen, daß sie uns wiederliebt, wie die des Spinoza. Daher liegt es ihm jetzt fern, von einem „Lieben an sich“ zu reden, nach dem sich der Jüngling im Lysis gesehnt hatte (oben S. 197), und wenn der rechte Philosoph durch die Übung der Werke wahrer Tugend Gottes Freund wird (Symp. 212 a oben S. 383), so wird das schon als ein menschlich mythischer

[1]) 507 c, 596 d; 597 d steht „Naturschöpfer“; damit wird am glücklichsten ausgesprochen, daß Gott und Natur als Schöpfer zusammenfallen.

Ausdruck gelten müssen, wenn Platon damals auch die Physik noch so weit wie im Phaidon von sich wies.

Jetzt hatte er sein Denken über den Menschen und seine Seele durch die Forschung über die Welt und ihre Seele, über die Gesetzmäßigkeit des nun nicht mehr chaotischen Werdens ergänzt, und die alten und die neuen Erkenntnisse in einer Darstellung des Makro- und Mikrokosmos zusammenzufassen reizte ihn so stark, daß er an diese Aufgabe seine ganze Kraft setzte. Allein auf seine Pläne zur Erneuerung der Gesellschaft und des Staates gedachte er darum nicht zu verzichten, sondern die Naturerklärung ihrer Darstellung einzuordnen. So ward der Philosophos freilich aufgegeben; dafür sollte eine neue Tetralogie sein gesamtes Lebenswerk in großartigster Architektonik vorführen. Dazu war der Dialog nicht mehr zureichend, ward also nur als Rahmen beibehalten. Auch die wissenschaftliche Dialektik genügte nicht: die Phantasie des Dichters, die immer schon in den Mythen Ergänzung geliefert hatte, trat nun an ihre Stelle.

Wie der Theaetet den Unterbau für die ältere Tetralogie gebildet hatte, so sollte es hier der Staat tun, aber in einer neuen kürzenden Bearbeitung; aus dem älteren großen Werke gehörte hier nur her, was die Forderungen an einen gesunden und schönen Staat der Gerechtigkeit unmittelbar anging. Das sollte Sokrates in einer Rede vortragen; sie konnte ja, seiner Weise zu genügen, ein Gespräch wiedergeben, also das veröffentlichte Werk ausgiebig benutzen. In diesem erzählte Sokrates, ohne daß gesagt war, wem. Das mußte ausgebaut werden, da seine Rede nur eine von vieren sein sollte; also war eine Rahmenerzählung zu erfinden. Es sollten sich an den Panathenäen mit ihm die für die anderen Teile in Aussicht genommenen Redner zusammengefunden haben. Das waren Kritias, ein Pythagoreer Timaios aus Lokroi, Hermokrates von Syrakus, der künftige Sieger über die große athenische Expedition; damit war auch die Zeit des Dialoges einigermaßen bestimmt. Der Pythagoreer erhielt die Aufgabe, über die Entstehung der Welt und des Menschen zu handeln. Kritias sollte in einer geschichtlichen Erzählung aus einer früheren Weltperiode ein Bild davon entwerfen, wie sich der gesunde und schöne Staat in der Stunde der äußersten Gefahr siegreich bewährt. Über den Vortrag des Hermokrates fehlt jede ausdrückliche Angabe, aber er ist prak-

tischer Staatsmann: ihm fiel zu, die Degeneration von dem einst vorhandenen wahren Zustande zur Gegenwart zu schildern und den Weg zur Herstellung des Wahren zu weisen[1]); beides liegt im Thema, aber es wäre vermessen, mehr auch nur ahnen zu wollen. Man denkt aber leicht, daß die Vorarbeiten zum Philosophos hier Verwendung finden konnten.

Kritias durfte zwar als Staatsmann nicht eingeführt werden; der Neffe bediente sich seiner nur gern, um von Ur-Athen zu erzählen; aber er war doch auch Staatsmann. Hermokrates war nur dieses; er hatte die Vaterstadt, nachdem er sie von dem äußeren Feinde befreit hatte, auch innerlich reformieren wollen, und daß er scheiterte, hatte sie wieder dem Untergange nahe gebracht; aus seiner Partei war der Retter Dionysios hochgekommen: eine Rede des Hermokrates mußte auf die Krisis hindeuten, in welcher Syrakus sich gegenwärtig befand; so war das Ganze schließlich doch auf die praktischen Pläne des Augenblicks berechnet, mochte es auch ewige Fragen behandeln.

In Angriff nahm Platon zuerst den Vortrag des Timaios. Es mag einen Pythagoreer dieses Namens aus Lokroi gegeben haben, den er mit Sokrates einführen konnte, also einen Mann, dessen Wirken nur noch im Gedächtnisse lebte; aber für uns ist er so schattenhaft, daß er ebensogut eine Erfindung Platons sein kann. Was er vorträgt, gibt sich ganz dogmatisch ohne jeden Ansatz zur Begründung, aber auch ohne Berufung auf irgendeine Autorität, so daß wir es einfach als Platons Lehre betrachten müssen, die er einem Pythagoreer in den Mund legt, nicht anders als er den Eleaten im Sophistes einführt, der durchaus kein Vertreter der parmenideischen Lehre ist. Er dankt nur mit diesen Namen für die empfangene Anregung. Daß die Darstellung dogmatisch ist und sein muß, liegt in der Geltung, die Platon ihrer Wahrheit beimißt, auch abgesehen von der mythischen Einkleidung. Denn er hat seine Naturerklärung nicht höher eingeschätzt als eine „feste Meinung“; aber auch so war sie die notwendige Ergänzung der „Wahrheit“, die sich nur auf das Ewig-Gleiche erstrecken kann. Diese „Meinung“ gehörte so notwendig zu der „Wahrheit“ wie in dem Lehrgedichte des

[1]) Da noch von einem fünften Teilnehmer an dem Gespräche gesprochen wird, konnte das noch weiter verteilt werden.

Parmenides. Es sind die letzten und klarsten erkenntnistheoretischen Unterscheidungen, die sein Denken gefunden hatte; und sie werden hier an bedeutsamer Stelle ausgesprochen, 37 b.

Schon am Ende dieses Buches spürt man die Hast des ermüdeten Verfassers; der letzte Abschnitt ist nur noch eine flüchtige Skizze. Weiter ist nichts fertig geworden; aber keineswegs ist der Timaios ein Bruchstück geblieben, sondern abgerundet, unter Verzicht auf die Durchführung des Ganzen, aber so, daß der ursprüngliche Plan noch vorgezeichnet wird, gleich als ob der Verfasser ausdrücklich in einer Vorrede sagte, „so hatte ich es angelegt; auf die Durchführung muß ich verzichten, nehmt mit dem einen Hauptstücke vorlieb". Das geschieht so, daß Sokrates seinen Vortrag rekapituliert, also diejenigen Voraussetzungen angibt, die von dem, was der Staat ausgeführt hatte, auch jetzt noch gelten sollten, also in der Geschichte von Ur-Athen auftreten werden. Und Kritias schickt über die Erzählung, die er übernimmt, so viel voraus, daß ihre Bedeutung für das Ganze und ihr Hauptinhalt heraustritt. Beides würde ganz unangebracht sein und unmöglich hier stehen, wenn der neue Staat vorausginge, der Kritias folgte. So ergibt sich aus dem Zustande des Timaios, wie wir ihn haben, mit zwingender Notwendigkeit der Schluß auf die einst geplante Tetralogie. Die Rede des Timaios erhält keine Vorbereitung: sie folgt ja wirklich selbst.

Obgleich der Timaios den Verzicht auf die Vollendung des Kritias in sich schließt, hat Platon einmal im Anschluß an ihn die wenigen Seiten geschrieben, die aus dem Nachlaß später veröffentlicht sind. Sie haben an sich einen besonderen Reiz, und daß Platon so etwas wie einen historischen Roman zu schreiben angefangen hat, ist wahrlich merkwürdig; dagegen verwundern wir uns darüber nicht, daß er stecken blieb, ehe er noch zur Erzählung kam. Eine solche hatte er nie geschrieben; der geschichtliche Stoff hatte ihn nie gereizt; die Historiker seines Volkes, so Bedeutendes sie ihn hätten lehren können, hatte er ganz beiseite gelassen. Auch in seiner Schule wurden ja geschichtliche Studien nicht getrieben, und wenn seine beiden bedeutendsten Schüler, Aristoteles und Herakleides, starkes geschichtliches Interesse gezeigt haben, so war die Erzählung der Ereignisse doch nicht, worauf sie abzielten.

Nun wollte Platon freilich nur einen Mythos dichten, wie

er es oft getan hatte; aber dieser Mythos sollte doch die Form geschichtlicher Erzählung haben, und er mußte sich sowohl die Personen wie die Ereignisse selbst ersinnen. Das wäre doch auf einen Wetteifer mit Herodot hinausgelaufen. Prosaische Bearbeitungen der Heldensage gab es genug, auch mit lehrhafter Tendenz. So hatte der Herakleote Herodoros die Geschichten des Herakles bearbeitet. Xenophons Geschichte des Kyros war vor kurzem erschienen und hatte Vergleichbares versucht; der wahre König gründete bei ihm eine Art von wahrem Staate. In Dialogen hatte Antisthenes sowohl von Herakles wie von Kyros erzählt. Das meiste von diesen Versuchen können wir nicht beurteilen; aber eins steht außer Zweifel: einen Stil hatte niemand geschrieben, wie ihn Platon nun schrieb, den Stil des Timaios. In ihm ließ sich schildern, aber unmöglich erzählen. Schon darum war Platons Vorsatz unausführbar.

Es war auch nicht die Lust am Fabulieren, was ihn trieb; soweit sie in ihm lag, hatte er sie einst in anderer Weise befriedigt, und jetzt war sie erstorben. Was ihn lockte, hat er selbst ausgesprochen. Denn es ist sein eigener Wunsch, den er dem Sokrates in den Mund legt. Wenn es ihm nicht beschieden war, seine Gesellschaftsordnung, an deren Richtigkeit er nicht irre geworden war, im Leben verwirklicht zu sehen, wenn er fühlte, daß man sie als utopisch verlachte, so sollte seine Dichtung ein Bild von ihrer Wirksamkeit entwerfen und so ihre Möglichkeit beweisen. Dazu genügte eine Schilderung des neuen Lebens nicht, die im Staate doch auch fehlte, sondern die Überlegenheit mußte sich in Taten bewähren. So erfand er sich die Geschichte einer anderen Weltperiode, die vor neun Jahrtausenden durch eine jener Katastrophen beendet sein sollte, an deren periodisches Eintreten er glaubte, und für die er in den Sagen Bestätigung fand, die von der großen Flut unter Deukalion und dem Weltbrande erzählten, den Phaethon entzündet hatte[1]).

[1]) Keine von beiden hat ursprünglich kosmische Bedeutung. Deukalion und Pyrrha sind die Ahnherren eines Herrschergeschlechtes in einem kleinen Winkel von Hellas, vielleicht eher eines Herrenstandes; die Würde des Götterblutes wird dadurch erhöht, daß die Hörigen aus Steinen erweckt sind, als die Bevölkerung des Ländchens durch Überschwemmung zugrunde gegangen war. Phaethon war eigentlich der Morgenstern, der

Damals also hatte an einem Orte der Erde der echte Staat bestanden und sich gegen die Übermacht der übrigen Welt sieghaft behauptet. Der rechte Staat war Ur-Athen gewesen; so wollte es Platons Patriotismus, und auch die heiligen Namen der Landesheroen, Kekrops und Erechtheus, sollten vorkommen. Von selbst war dann die Analogie mit den Perserkriegen gegeben. Ur-Athen sollte Vormacht der Hellenen sein, aber den entscheidenden Schlag allein führen, ganz wie bei Marathon. Auf der Gegenseite durfte aber Persien oder Asien nicht die Barbaren vertreten; das würde nicht nur zu nahe an Homer oder Herodot geführt haben, sondern konnte auch dazu verleiten, eine Tendenz zu suchen, wie sie aus dem Panegyrikos des Isokrates sprach. Daher schuf sich Platon ein Fabelreich im Westen, nicht etwa bei Kelten oder Iberern, denen eine Vergangenheit üppigster Überkultur zu schlecht zu Gesicht gestanden hätte, sondern auf einer Inselgruppe des Ozeans, die er am Ende durch ein Erdbeben in die Tiefe versinken lassen konnte, aus der sie von seiner Phantasie emporgehoben war. Geographische Phantasien hatten ihn öfter beschäftigt; wer die Erde als Kugel kannte und ihre Größe so richtig schätzte, daß er im Mythos des Phaidon das Mittelmeer einen Tümpel im Verhältnis zum Ozean bezeichnete, dem fiel eine solche Erfindung nicht schwer. Kein Gedanke daran, daß irgendeine Tradition oder auch nur eine ernsthaft gemeinte geologisch-geographische Hypothese zugrunde läge. Das ist längst ausgemacht; aber die Faseleien über die Insel Atlantis verstummen nicht, und die Narren werden nicht aufhören, sie ebenso zu suchen wie die Insel der Kalypso, von der Homer gesagt hat, daß nicht einmal die Götter auf ihr verkehren.

Da sich alles als Geschichte gab, mußte etwas erfunden werden, das die Erhaltung der Überlieferung erklärte. Dem dient die Berufung auf ägyptische Priesterweisheit und das Alter

---

vor der Sonne herreitet, aber verlischt, sobald sie in die Höhe kommt. Er war des Sonnengottes Sohn, hatte fürwitzig einmal des Vaters Wagen bestiegen und wußte ihn dann nicht zu lenken, so daß ihn Zeus mit dem Blitze herabschleudern mußte, um Unheil zu verhüten. Dann erbarmte er sich und gab ihm das Amt des Vorreiters. Die Sage scheint vorgriechisch zu sein. Beide Geschichten sind aber früh auf Weltkatastrophen ausgedeutet worden.

der ägyptischen Kultur und Schrift. Der Glaube an diese Weisheit ist ja auch heute noch nicht erstorben, und Platon hatte selbst mit Bewunderung erfahren, wie hoch hinauf dort die schriftliche Erinnerung reichte, und wie sie durch riesige Monumente Bestätigung fand. So läßt er denn die Priester, welche dem Solon die Geschichte erzählen, die denkwürdigen Worte sprechen „Kinder seid ihr Hellenen und bleibt es. Keiner wird ein Greis. Denn eure Seele ist jung, sie enthält keine durch alte Überlieferung eingewurzelte Überzeugung (keine Vorurteile) und keine altersgraue Lehre (kein Dogma)." In der Tat, so standen die Hellenen dem Orient gegenüber, uns nicht anders: darum haben sie allein die ewige Jugend.

Auf den Inseln der Atlantis, dichtete Platon, hatte ein Königtum seinen Herrschersitz, das über alle materiellen Machtmittel gebot. Afrika und der Westen Europas gehorchte ihm, und die übrige Welt leistete Heeresfolge, als der große Zug unternommen ward, das wahrhaft freie Hellas, das in den Formen des echten Staates lebende Athen, zu unterjochen. Das kennt weder Silber noch Gold, es hat auch keine Flotte. Wie zu erwarten, ist nicht Salamis vorbildlich, sondern Marathon. Vom Meere, von der Flotte kam ja die Neuerungssucht und die Begehrlichkeit nach den toten Schätzen, die Mutter Erde der Heimat vorenthielt[1]), kam Demokratie und Zuchtlosigkeit. In Ur-Athen hatte Athena keinen Poseidon zur Seite. Der war vielmehr der Ahnherr der Atlantiden. So war auch der Streit der Götter, den der Westgiebel des Parthenon darstellt, in sinnreicher Umbildung wirksam[2]).

[1]) Die Silberbergwerke von Laurion, die auch zu Platons Zeit noch ertragreich waren, erwähnt Platon nie.

[2]) Dieser Streit ist selbst eine merkwürdige Umbildung. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Athena von der Burg und dem Volke, das sich nach ihr nennt, erst später gewaltsam Besitz ergriffen hat. Poseidon war der alte Herr. Die Löcher, die wir noch jetzt im Felsboden unter der nördlichen Vorhalle des Erechtheions sehen, sind nicht die Male, die sein Dreizack geschlagen hat, sondern sie reichen in die Erdtiefe, seinen Sitz, aus der er in Schlangengestalt in sein Haus emporstieg. Die Schlangengestalt hat er dem Pfleglinge Athenas abgetreten, der nun in dem Hause mit der Göttin wohnt, und in dem Gärtchen daneben grünt ihr Wahrzeichen, der Ölbaum. Um die Autochthonie der Athener steht es also auch mißlich, soweit sie nicht Poseidonsöhne sind. In dem

Das Bruchstück, das wir lesen, bricht ab, als Zeus gerade seinen Beschluß verkünden will, den Übermut der Atlantiden zu bestrafen, also eine himmlische Szene im Anschluß an Homer (Kyprien und Δ der Ilias) sollte die Handlung einleiten, wie eine Rede des Schöpfers im Timaios die Ordnung der Welt des Werdens eröffnet. Ausgeführt ist nur die Schilderung Ur-Athens und der Atlantis. Dieses Märchenland wollte Platon mit aller Märchenpracht ausstatten; man kann nicht sagen, daß er es in allem zu voller Anschaulichkeit gebracht hat; aber einzelnes ist bemerkenswert[1]). Es bricht auf der Insel weißer, schwarzer und roter Marmor, und so erhalten die Bauten eine Buntheit, in der er wohl eine barbarische Schönheit sah. Gesehen hatte er so etwas schwerlich; S. Miniato und die mittelalterlichen Kirchen Toskanas prangen in dieser Schönheit. Das Land trägt zwei Ernten, die eine von den Winterregen getränkt, im Sommer durch Berieselung befruchtet, denn überall sind Kanäle gezogen, sowohl zu diesem Zwecke wie für die Schiffahrt aus dem Binnenlande in das Meer. Dazu hatte seiner Phantasie der Anblick des ägyptischen Delta Anregung gegeben, und die Dürre des athenischen Sommers, in dem die Vegetation verkommt, führte zu dem Wunsche der künstlichen Bewässerung. Wenn er aber im Geiste Brücken über die Kanäle schlägt, unter denen die Schiffe durchfahren können, so hat seine Phantasie vorweggenommen, was erst nach vielen Jahrhunderten Wirklichkeit werden sollte. Das Hauptheiligtum der Atlantiden hat er sich doch in den Formen hellenisch gestaltet, nur ins Maßlose gesteigert und mit Schmuck überladen: dadurch wird es barbarisch. Das Bild des

---

Nachbarlande Böotien bemerkt man auch die Zurückdrängung des alten Gottes; Athena ist dort nur die Schützerin der Stammeseinheit von Einwanderern.

[1]) Ich kann eben noch eine Verweisung auf den Eranos 1917 nachtragen, in dem G. Rydberg einen ausführlichen Aufsatz, Syrakusai och Atlantis, veröffentlicht und nachweisen will, daß Atlantis mehr oder minder Sizilien sein sollte, was dann für die ganze Auffassung des Kritias wichtige Konsequenzen haben würde. Ich kann dem durchaus nicht folgen; das aber mag sein, daß Platon unwillkürlich Erinnerungen an das Schloß des Dionysios auf der Insel Ortygia verwertete. Nur geht das nicht tief. Kanäle hat er auf Sizilien nicht gesehen, wenigstens keine, die es mit Ägypten aufnehmen konnten, und Marmor bricht auf der Insel nirgend. Man soll für ein Werk der Phantasie kein Modell suchen.

Poseidon, riesengroß, steht auf einem Wagen, den sechs Flügelrosse ziehen; hundert Nereiden, von Delphinen getragen, umgeben den Gott als sein Gefolge. Die Außenmauern des Heiligtumes sind mit Silber verkleidet, der Firstschmuck mit Gold. Die Decke ist von Elfenbein, eingelegt mit Gold, Silber und Goldbronze, die als ein besonderes Metall betrachtet wird; dies bekleidet auch Säulen, Innenwände und Fußboden. Hervorhebung verdient die Anlage von Bädern, offenen und bedeckten, kalten und warmen, getrennt für die Könige, für Männer und Frauen, endlich auch für die Zugtiere, alles durch Umpflanzung anmutig gemacht. Eine solche Fürsorge für Tiere war sonst den Griechen ganz fremd, ist es dem christlichen Süden noch; der Islam steht darin höher.

Im Gegensatze zu dieser Pracht steht die anspruchslose Schlichtheit in Ur-Athen. Der herrschende Stand der Wächter ist auf der Burg kaserniert, man kann es nicht anders nennen. Aber die Burg und das Land hatten damals ein anderes Aussehen, Platon hat mit offenem Auge der Landschaft ihre geologische Geschichte abgesehen, die Schäden der Entwaldung und als ihre Folge das Schwinden des Grundwassers wohl erkannt, was man ihm kaum zutrauen würde. Man wird diese Schilderung nicht ungern hören (110 d).

„Auch die Beschreibung unseres Landes war von einleuchtender Wahrheit. Erstens erstreckten sich damals seine Grenzen bis an den Isthmos und landeinwärts zu dem Grat von Kithairon und Parnes und verliefen dann bis ans Meer, so daß Oropos mit dem rechten Asoposufer darinnen blieb[1]). Und an Fruchtbarkeit kam ihm kein anderes Land gleich, so daß es damals imstande war, ein großes Heer zu ernähren, das keine Landarbeit tat. Ein Beweis für die Fruchtbarkeit liegt darin, daß auch der Überrest, der gegenwärtig nur noch besteht, es mit jedem anderen Lande

[1]) Platon bezieht in das alte Attika die Grenzlandschaften, auf welche seine Landsleute Anspruch erhoben, die sie doch nicht aufrecht zu erhalten vermochten, Megara und Oropos, dies sogar in recht weiter Ausdehnung. Oropos, das die Athener annektiert hatten, hatte sich 366 losgemacht, was sehr bitter empfunden ward. Megara war von der attischen Sage bereits annektiert, indem sein alter König Nisos zum Sohne des Atheners Pandion gemacht war. Dem lag nicht die mindeste historische Realität zugrunde.

darin aufnehmen kann, daß alle Früchte und alle Tiere hier trefflich gedeihen. Damals war aber alles, was da wuchs, nicht nur gut, sondern auch sehr reichlich. Wie ist das glaublich? Wieso darf man von einem Überreste des einstigen Landes reden? Seine Gestalt ist die eines weit in das Meer erstreckten Vorgebirges, und das Becken des Meeres ringsherum ist überall tief. Nun hat es in den 9000 Jahren, so lange ist es seit jener Zeit her, viele starke Wolkenbrüche gegeben, und doch hat die Erde, die in dieser langen Zeit mit ihren Verwüstungen von der Höhe abgeschwemmt ist, nirgend wie anderswo ein Schwemmland ergeben, das der Rede wert wäre, sondern verschwindet überall in der Tiefe des Meeeres. Da sind, wie bei den kleinen Inseln, nur die Knochen übrig geblieben, wie an einem Menschenleibe nach langer Krankheit. Alle fette weiche Erde ist abgespült, nur das dürre Gerippe ist geblieben. Damals war alles unversehrt; die Gebirge hatten eine starke Erdschicht auf sich, das Unland[1]) der Ebenen war von fettem Boden bedeckt, und im Gebirge war reicher Waldbestand. Dafür gibt es auch heute Beweise. Von manchen Bergen, die jetzt nur den Bienen Nahrung bieten, sind vor gar nicht langer Zeit noch Balken geschnitten, die in den Dachstühlen erhalten sind. Es gab auch hohe Fruchtbäume und überreichliches Futter für das Kleinvieh. Auch das jährliche Regenwasser kam dem Lande zugute, denn es floß nicht über den kahlen Boden ins Meer und ging verloren, sondern die dicke Humusschicht sog es auf und verteilte es in einer schützenden Tonschicht; so floß es von den Höhen überall in die Tiefe und gewährte allerorten den Bächen und Brunnen Nahrung; man findet noch die Anzeichen für die Wahrheit dieser Beschreibung in verlassenen Heiligtümern, die an jetzt vertrockneten Quellen stehen[2])."

[1]) Es sind die in Attika weit verbreiteten Flächen, auf denen nur das Dorngestrüpp und die Kräuter gedeihen, welche wie der Thymian den Bienen Nahrung geben. Nur zum Teil sind das jene Küstenstriche, die von den Geographen als Maquis bezeichnet werden, wofür wir keinen Namen haben, weil wir die Sache nicht kennen; vielleicht dürfte man doch Fenn sagen. Aber auch auf die attischen „Phelles" läßt sich unsere Heide nicht gut übertragen.

[2]) Dem Hellenen ist jede Quelle ohne weiteres heilig; deshalb wird Platon an solchen Stellen nicht gleich eine verfallene Kapelle gefunden haben (deren zahlreiche dem Wanderer im heutigen Hellas begegnen), aber wohl einen oder mehrere Altäre und Weihgeschenke.

So würde uns der Kritias manche erfreuliche Überraschung geboten haben; aber über diese Anfänge konnte er nicht hinauskommen, denn nun hieß es eine Fabel erfinden, Handlung erzählen, episch, dramatisch. Dazu war Platon nicht imstande, vollends mit siebzig Jahren. Jetzt war es die konstruktive Vollendung seiner philosophischen Gedanken zu einem Ganzen, worin sich die Kraft seiner Phantasie versuchte, und die rechte Ausdrucksform hatte er in der begeisterten Sokratesrede des Phaidros gefunden. Dieser begegnen wir im Timaios durchweg. Es ist da eine Überfülle von Bildern und Metaphern, oft von äußerster Kühnheit, die Sprache wird nicht ohne Gewaltsamkeit gezwungen, sich dem Willen oder auch der Laune des Meisters zu beugen, und doch noch nicht verbogen oder geknickt, wie es in den Gesetzen geschieht. Wer es dahin gebracht hat, daß ihm dieses Attisch wirklich lebt[1]), das ein Höchstes menschlicher Rede ist, dem wird der Timaios ganz verständlich, und die starke Anspannung des Geistes belohnt sich durch den edelsten Genuß, ganz wie in der archaischen Poesie des Aischylos. Diese beiden unvergleichlichen Künstler der Hellenen fühlen in sich eine dämonische Kraft wie Michel Angelo, muten denn auch ihrem Materiale, der Sprache, nicht weniger zu, als er dem Marmor. Da mag man manches Mal versucht sein, Übertreibung und Verrenkung zu finden, wahrscheinlich doch nur infolge eigener Unzulänglichkeit. Jedenfalls sollen wir es nicht wie der hämische Nörgler Momos machen, der, vor Aphrodite und ihre vollkommene Schönheit geführt, nichts Besseres zu tun wußte, als nach etwas Häßlichem Umschau zu halten und schließlich zu rügen, daß der eine Schuh nicht ganz gut säße.

Wer jetzt den Timaios liest, fragt sich verwundert, was diese Naturphilosophie im Rahmen eines Werkes zu suchen hat, das als Ganzes wesentlich einer so völlig anders orientierten Philosophie dienen sollte und daneben auch praktische Ziele ver-

[1]) Als Hermann Sauppe achtzig Jahr und darüber alt geworden war, überraschte er mich bei der Besprechung über die Gegenstände, die wir im Seminar behandeln wollten, mit dem Entschlusse, den Timaios anzukündigen, und sagte auf meine verwunderte Frage, ob denn das nicht für die Studenten zu schwer wäre, nicht ohne innere Bewegung, die meine ehrfürchtige Rührung weckte, „die Sprache ist doch so wunderschön". Er selbst fühlte ein letztes Sehnen nach dieser Schönheit; ihm lebte aber auch die Sprache.

folgte. Wohl war in Platons Denken eng verbunden, was wir als Metaphysik, Psychologie und Politik ganz auseinanderhalten. Dementsprechend war es im Staate zusammen behandelt. Hätte er damals schon die Weltseele als solche klar erfaßt gehabt, so würde sie auch hineingehört haben, denn schon war ihm das Leben in der Einzelseele und in der Gesellschaft, die möglichst zu einem Einzelwesen werden sollte, das Widerspiel des kosmischen Lebens. Aber die Atomlehre, die er im Timaios vorträgt, und vollends die eingehende Behandlung des menschlichen Körpers mit seinen Teilen und ihren Funktionen bringen wirklich ganz abliegende Dinge herein, und unter diesen vermissen wir doch anderes nicht ohne Berechtigung. War es etwa sachlich gefordert, über Leber und Milz breit zu handeln und den Bau der Hand fortzulassen, eines Organes, das dem Menschen nicht minder unentbehrlich ist, damit er ein Mensch sei, der Hand, die nicht minder für die Weisheit ihres Schöpfers Zeugnis ablegt, d. h. die so ist, damit sie ihren Zweck erfülle. Es reicht nicht aus, was Platon sonst ja häufig sagt, daß er sich von der Rede treiben ließ. Er hat sich wirklich gehen lassen, hat in der Freude, selbst vieles Neue gelernt zu haben, dem Fremdartigen das Tor so weit geöffnet, daß die Architektonik seines Werkes gesprengt ist. Nur die ornamentale Einheit des sprachlichen Stiles hält alles äußerlich zusammen. Das gilt schon von dem einzelnen Werke. Das Ganze konnte schon um dieses Mißverhältnisses willen nicht zustande kommen. Aber wenn wir erkannt haben, daß das viele Fremdartige sich erst eingedrängt hat, wird auch klar, daß in der ursprünglichen Anlage Weltseele und Einzelseele, Kosmogonie und Anthropogonie, allein vorgesehen war. Die aber gehören seit Hesiodos mit der Heroensage eng zusammen, die hier in dem Kriege der Atlantiden anschließen sollte. Und Alt-Athen im Besitze der wahren Verfassung vorzuführen, die ihm sein Sohn so gern wieder verleihen wollte, hat wohl schon früh, wenn nicht als Vorsatz, so doch als Möglichkeit in seiner Seele gelegen, schon als er seine Leichenrede schrieb (oben S. 268). Der Kritias war geplant; vor ihn schien sich ein kosmogonischer Mythos vortrefflich stellen zu lassen. Aber bei der Durchführung ward daraus ein überwiegend naturwissenschaftliches Buch. Der Zusammenhang löste sich; der Teil zerstörte das Ganze.

Die Dichtung des Schöpfungsmythos ist also der Kern des Timaios, ein Mythos, den zu erfinden gerade für Platon ein Wagnis war, das ihn Überwindung kostete, denn er hielt ja die Welt für ungeschaffen, ungeworden, ewig. Ewig, das bedeutete, daß die Kategorien von Raum und Zeit auf das Seiende gar nicht anwendbar sind. Diese Wahrheit spricht er mit vollkommener Deutlichkeit aus, eine seiner großen Entdeckungen, die durchaus nicht nach Gebühr gewürdigt werden. Raum und Zeit herrschen erst im Reiche des Werdens; aber Leben ist in diesem nur dadurch, daß das Ewige ewig in gleicher Weise hinüberwirkt, die Bewegung, in der das Meer des chaotischen Stoffes ewig flutet, in gesetzliche Bahnen führend, und in dem Ungestalten durch Differenzierung organisches Leben erweckend. Weil für ihn in aller gestalteten Materie Leben ist, kann er den Gegensatz organisch und unorganisch nicht erkennen oder anerkennen, den wir an vielen Stellen mit Recht vermissen. Nun müßte eigentlich ein Zustand geschildert, das ewige Weltleben beschrieben werden. Aber wenn das irdische Auge auf Chaos und Kosmos blickt, so erscheint ihm alles als ein Werdendes oder doch Gewordenes, denn unser Denken setzt Raum und Zeit voraus, weil sie uns binden. Daher stellen wir unwillkürlich auch das ewige Sein unter diese Bedingungen, mindestens wenn wir sein Herüberwirken in die Welt des Scheines darstellen wollen, so daß der ewige Zustand einmal angefangen haben soll. Oder wenn es denn absolut betrachtet möglich sein sollte, ohne diese Umbildung anschaulich zu reden: der Hellene Platon konnte es nicht, der Dichter konnte es nicht, und nur weil er beides war, ist ihm der große Wurf gelungen.

Und doch war es gerade für den Hellenen eine viel größere Kühnheit, als wir zunächst annehmen, wenn er die Welt geschaffen werden ließ. Wir sind an die mythische Vorstellung von einem Gotte, der aus dem Nichts alles macht, gewöhnt, weil die Genesis mit diesem Satze anfängt. Wir vergessen leicht, wie unphilosophisch das ist, ein genügender Beweis dafür, daß die Semiten es zu keiner Naturwissenschaft bringen konnten. Es ist aber auch keine natürlich erwachsene Anschauung mehr; das erste Kapitel ist nicht mehr tiefsinnige Sage, wie das zweite, noch viel weniger ein Versuch, die Nutur zu begreifen, sondern bloße Priesterspekulation, die unter erhaben klingenden Worten

eine nicht einmal sinnlich befriedigende Anschauung der Natur verbirgt. Die Hellenen vollends haben von schaffenden, gar aus Nichts Etwas machenden Göttern nichts gewußt; auch Jahve nimmt im Gegensatz zu Elohim, dessen Geist über dem Chaos brütet, Erde, um den Mann, und einen Knochen des Mannes, um das Weib zu machen. Es ist ein ganz grobes Mißverständnis, wenn viele moderne Erklärer so reden, als hätte Athena die Olive geschaffen, als sie sie zum Zeichen der Besitzergreifung auf der Burg von Athen pflanzte. Dort war sie neu; die Göttin brachte sie mit. Demeter lehrt den Triptolemos die Feldfrucht säen und ernten: geschaffen hat sie den Weizen nicht. Götter schaffen nicht, sie zeigen nur[1]). Aus Steinen und Erde, aus Schlamm oder Baum kann ein Mensch hervorgehen; auch ein Gott kann ihn erwecken: aber das, woraus er Leben weckt, ist da. Die Erde heißt die Mutter des Zeus oder auch der Götter[2]). Denn die Kosmogonien suchen in der elementaren Natur, die den Menschen umgibt, eine oder mehrere Urpotenzen, Erde, Chaos, oder was es ist: die sind am Anfang da, über den nicht zurückgeblickt wird; er ist eben der Anfang. Die Urpotenzen

[1]) In den Gesetzen 782b bringen und schenken die Götter Olive, Weinstock, Feldfrucht, die vorher nicht da waren. Darin liegt keine Schöpfung der Pflanzen. Wie es zuging, spricht Tim. 77a ohne mythisches Bild aus. Charakteristisch ist es, wenn ein Sophist (Antiphon Tetral. 3, 1) einen Gott als Erschaffer des Menschen einführt: da ist an keinen Akt und an keinen persönlichen Gott gedacht: die Natur könnte ebensogut an seiner Stelle stehen.

[2]) Spätere Dichtererfindungen muß man fernhalten, wenn man die Gedanken sucht, die den echten Mythen zugrunde liegen. So ist es erst eine spielende Erfindung, daß Prometheus die Menschen aus Ton gebildet hat. Er war in Athen der Gott der Töpfer und hatte einmal ein Weib geformt, das dann die Götter mit allen Reizen schmückten, aber um den Mann zu betrügen und zu verführen. Der göttliche Schmied Hephaistos macht auch solche Kunststücke. Das ist dann vielfach weiter ausgesponnen. Auch das ist späte Erfindung, daß Poseidon das Roß aus dem Felsen hervorgehen läßt: es geht darauf zurück, daß er selbst Roßgestalt trug, wie andere Götter auch, z. B. die Winde; da handelte es sich also um Zeugung, nicht um Erschaffung. Daß Roß und sogar einzelne berühmte Rosse der Sage werden also auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, ein Zeichen ihres Adels, wie es von den Heroen auch galt. Darin liegt die eigentümliche Schätzung des Rosses: vom Stiere, dem vertrautesten Haustier, konnte so etwas nicht erzählt werden, so oft die höchsten Götter auch in Stiergestalt erschienen.

werden dem naiven Denker zu Personen; bei den Hellenen pflegt es dann so weiterzugehen, daß sie andere Personen zeugen, die ebenso etwas Materielles beseelen.

Demgegenüber erfindet Platon eine Schöpfung und einen Schöpfer. Daß die Christen und schon vorher die Juden, als sie sich hellenische Gedanken borgten, um ihre Religion zu einem Systeme auszubauen, den Schöpfer des Timaios mit besonderer Freude begrüßten und Platons Mythos mit der Genesis zusammenschmolzen, ist ihnen nicht zu verdenken. Aber daß Aristoteles den Mythos als solchen verkannte, verkennen wollte (denn in der Akademie lehrte Xenokrates neben ihm das Richtige), ist kaum begreiflich, sicherlich nicht entschuldbar. Wenn die deutsche Platonerklärung nicht so lange im Banne der aristotelischen Mißdeutung gestanden hätte, wäre der Timaios nicht so völlig in den Hintergrund gedrängt und geradezu ein ungelesenes Buch geworden. Vielleicht helfen einige Worte des reifen Goethe zu dem Verständnisse Platons, denn sie sind schließlich über Gott und Natur zu demselben Glauben gelangt, und mußten den Schöpfer-Gott nicht nur in die Natur einführen, sondern auch verehren und preisen, was denn auch eine Brücke zu dem persönlichen Gotte schlägt, der eine menschenähnliche Seele hat, zu dem Zeus des Aischylos, des Kleanthes (der doch mit Bewußtsein personifiziert) und Poseidonios, zu dem Jahve der Israeliten und dem Gott-Vater der Christen.

Goethe sagt in einem kleinen Aufsatz „Bedenken und Ergebung“ [1]): „Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zugrunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten.“ Er führt dann aus, daß zwischen Idee und Erfahrung keine Kongruenz, wohl aber Analogie bestehen muß, unser ewiges Bestreben aber bleibt, die Kluft zwischen Idee und Erfahrung mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn,

[1]) Werke II Abt. 11, 56.

und wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden."

An anderer Stelle[1]) belobt er Blumenbach, weil er in der Erklärung einer botanischen Erscheinung das Wort des Rätsels anthropomorphisiert hätte, und fährt fort „betrachten wir das alles genauer, so hätten wir es kürzer, bequemer und vielleicht gründlicher, wenn wir eingestünden, daß wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Tätigkeit zugestehen müssen, und daß, wenn wir uns eine Tätigkeit denken wollen, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und daß wir zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen. Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind."

Ohne Frage, wenn die Weltentstehung mythisch als ein Akt gefaßt ward, mußte ein Schöpfer eingeführt werden. Das All mußte gemacht sein, also seinen Verfertiger, seinen „Werkmeister" haben. So nennt Platon diesen Gott, nicht erst im Timaios. Es ist keine vornehme Bezeichnung; ein Handwerker pflegt nicht aus eigenem Auftrag und nicht für eigene Rechnung sozusagen sein Werk zu verrichten. Und eben dieser Ausdruck „Handwerker" findet sich im Staate 596c von dem, „der alle Pflanzen und Tiere und sich selbst, Himmel und Erde, die Götter und alles macht, was im Himmel und im Hades ist". Wegen dieser Allmacht verdient er den Namen Gott; aber wir können ebensogut Natur sagen, vorausgesetzt, daß wir in sie auch die Zweckursache alles Werdens verlegen. Wir sind nun wohl damit vertraut, daß Platon nichts anderes sagt, mag er von einem Erzeugnis der Natur oder einem Gemächte Gottes reden; dies letztere machte es seinen Lesern deutlicher, daß jedes Naturerzeugnis einem Zwecke dient. Daher redet er auch, nicht eben häufig, von der Vorsehung Gottes oder der Götter (was keinen Unterschied macht), ein Ausdruck, der in tieferen Schichten der Bildung, bei Xenophon z. B., beliebter war, von der Stoa aufgenommen ward, aus beiden Gründen dem Deismus

[2]) Werke II Abt. 7, 72.

der Aufklärung ganz besonders teuer. In Wahrheit trägt es der Werkmeister-Gott im Namen, daß er eine vorgeschobene mythische Person ist für das allbeherrschende Gute, das von Ewigkeit zu Ewigkeit zeitlos in die materielle, räumliche Welt herüberstrahlt, alles Leben weckend, wie es die Sonne mit ihren Strahlen in dem materiellen irdischen Leben tut. Platon unterscheidet denn auch in einem Briefe, dem letzten, was er geschrieben hat (6. 323d), den Gott, der der Leiter von allem ist, das da ist und sein wird, von dem Vater, dem Herrn des Leiters: jenseits von dem, was Kausalursache ist, ist erst das, was selbst dieser Ursache gebeut. Darin liegt derselbe Unterschied, den der Staat machte, wenn er in der Sonne den Urheber alles Lebens zeigte, die Sonne aber den Sohn des Guten nannte, das noch jenseits des Seins ist (508c, 509b, oben S. 424). Die Kausalursache reicht eben nicht hin, den Zweck des Lebens zu erklären.

In dem Mythos ist dieser Werkmeister freilich erhoben zum „Schöpfer und Vater des All", ist er zugleich die personifizierte Idee des Guten, also das Ewig-Wirkende. Daher bemengt er sich selbst nicht mit dem Materiellen, das dem Vergehen oder vielmehr dem Wandel unterworfen ist, denn der Vollkommene kann nur Vollkommenes schaffen; der Ewige verleiht dem, was er schafft, die Ewigkeit — das ist widerspruchsvoll, denn was wird, muß vergänglich sein; aber die Fiktion eines Anfangs schließt diesen Widerspruch notwendig in sich. So wird denn die Welt zugleich in der Theorie vergänglich, weil geschaffen, und in der Praxis ewig, weil von dem Ewigen geschaffen. Und doch schafft auch dieser Gott nicht aus dem Nichts. Gegeben ist ihm sowohl das Ewig-Seiende, das keinen Wandel kennt, wie auch das Ewig-Werdende, das in chaotischer Bewegung flutete, bis er durch die Mischung mit dem Ewigen Ordnung hineintrug: der Geist erst gibt der Natur die ewigen Gesetze für die Bewegung ihres Lebens, den ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen; was das Substrat des Werdenden ist, wird allerdings in diesem Mythos noch nicht deutlich. Auch eines Vorbildes kann der Handwerker nicht entbehren. Das ist die ewige Form, die in der intelligiblen Welt vorhanden sein muß, auf daß sich die chaotische Materie ihr entsprechend gliedere und ausgestalte: das Gesetz ist eher da und ist unabhängig von seiner Anwendung. Das Vorbild ist also die zu einer Einheit zusammengefaßte Summe der Ideen.

Wer, den Timaios mißverstehend, den Schöpfer-Gott persönlich faßte, hatte recht, in den Ideen Gedanken dieses Gottes zu sehen. Davon kann für Platon keine Rede sein, der sich seiner Fiktion bewußt ist. Für ihn bleiben die Ideen so unentbehrlich wie sie immer waren, und ihr Anschauen bleibt die Vorbedingung für die Fähigkeit des Menschen, das Intelligible mit der Vernunft zu erfassen. Aber allerdings haben sich die Ideen zu einer Einheit zusammengeschlossen, weil der Kosmos als Einheit begriffen ist, und Platon weiß nun, was er im Phaidon (100e) unbestimmt ließ, wie die Idee mit dem Einzelding in Verbindung steht: sie ist nicht mehr irgendwie in ihm enthalten, sondern verhält sich nur wie Vorbild zu Abbild. Ihre Wirkung mögen wir uns durch die Strahlung der Sonne deutlich machen, jenes Bild, das der Parmenides, 131b, braucht. Es scheint also nur innerhalb der mythischen Erfindung die Einführung des Vorbildes entbehrlich. Platon hat das gefühlt, bringt also in einem späteren Zusammenhange eine erregte Verteidigung seiner Lehre, von der Seite der Erkenntnis, also von daher, wo er sie gefunden hatte, aber bezeichnenderweise bei der Idee eines Elementes, das in seiner Physik eine Hauptrolle spielt, 51b. Wenn Feuer nur das ist, was wir sinnlich wahrnehmen, so muß die Wahrnehmung zur Gewinnung von wirklichem Wissen genügen. Aber sie bringt uns höchstens zu richtiger Meinung, ohne zwingenden Beweis, so daß immer die Möglichkeit bleibt, daß wir uns diese Meinung durch eine andere umstoßen lassen. Wahres Wissen gibt nur das reine Denken, dessen Inhalt von jeder sinnlichen Wahrnehmung, also auch jeder Körperlichkeit frei sein muß. Also muß dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer auch die ewige Form des Feuers im Reiche des rein intelligiblen Seins entsprechen, jenem das bestimmende Vorbild, wenn das Element mehr ist als ein unseren Sinnen ein Sein vortäuschendes Phänomen[1]). Wir erfahren später, daß diese Form mathematisch ist, also notwendig dem Reiche des Intelligiblen angehört.

[1]) Von den Ideen der Gerechtigkeit, Schönheit, Gleichheit, die ihm nichts von ihrer Bedeutung verloren haben werden, hatte er keine Veranlassung hier zu reden. Überhaupt erwähnt er von Einzelideen nur die des Feuers, mit der die der anderen Elemente gegeben sind. Es ist nun auch von geringem Belange, wie es um die gesonderten Ideen der Einzeldinge steht, da sie in der Gesamtidee des Kosmos einbegriffen sind. Platon

Nach diesem Vorbilde vollzieht sich die Schöpfung des Weltalls. Was der göttliche Werkmeister schafft, ist seinem Wesen entsprechend. So ist denn das Weltall ein beseeltes Lebewesen und darf ein „seliger Gott“ genannt werden, 34b, in seiner ungetrübten vollkommenen Schönheit, in der Harmonie aller seiner Bewegungen. Rein göttlich ist zwar auch in ihm nur die Vernunft, aber diese verlangt, um sich zu betätigen, als Träger eine Seele, und eine Seele wieder verlangt dazu einen Körper: das Leben fordert etwas, das lebt. Von dem Weltall schafft der Werkmeister selbst Körper und Seele. Der Körper hat Kugelform, 33b, weil sie die schönste, vollkommenste ist, denn in ihr sind alle anderen regelmäßigen Körper enthalten: so Wichtiges hat Platon aus der Entdeckung des Theaitetos geschlossen. Die Kugel darf nicht so gefaßt werden, daß sie in einem leeren Raume schwebt; es gibt nichts außer ihr; das All ist zugleich das Ganze, wie diese Ausdrücke nicht nur bei Platon wechseln. Geschlungen aber sind um die Kugel zwei Kreise, zwei Bänder sozusagen, 36b, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, Himmelsäquator und Ekliptik, wenn wir sie von der Seite der kosmischen Mechanik aus betrachten. Der innere Aufbau ist gegliedert durch die Planetensphären. Im Mittelpunkt dreht sich die Erde um ihre eigene Achse. Das wird nur in einem, aber unzweideutigen Worte, 40b, gesagt, eine damals ganz neue Erkenntnis, deren Folgerungen Platon offenbar noch nicht gezogen hatte; den Herakleides haben sie bald dazu gebracht, zum mindesten das System Tychos de Brahe, wo nicht das des Kopernikus aufzustellen. In den willkürlich gesetzten Entfernungen der Planeten, die nach den Abständen der Töne bestimmt werden, herrscht pythagoreische Zahlenspielerei, noch aufdringlicher in den Verhältnissen, nach denen die Seele im Weltall verteilt wird. Zum Glück macht es für Platons Philosophie nichts aus, wenn diese buntschillernden Seifenblasen zerplatzen.

Der Körper des Weltalls besteht aus den vier Elementen, mit denen Empedokles allgemein Glück gemacht hatte, und ihre

---

mochte das auch gern beiseite lassen, eingedenk der peinlichen Fragen des Parmenides 130c; aber er hatte sogar daran festgehalten, daß es Ideen von allen Artefakten gibt, Brief 7, 342d, dachte sie also in jenem himmlischen Vorbilde des sinnlichen Seins vorhanden.

Vierzahl wird damit begründet, daß zwei mittlere Proportionale erfordert wären, Feuer : Luft = Luft : Wasser = Wasser : Erde. Durch diese Harmonie wird bewirkt, daß zwischen den Elementen ewige „Freundschaft“ herrscht, keine Abwechslung mit dem „Hader“ des Empedokles[1]), 32c. Durchdrungen aber ist der Körper ganz und gar in allen seinen Teilen von der Weltseele, und ihre Schöpfung ist des Schöpfers vornehmste Tat. Sie entsteht durch Mischung des Ewig-Gleichen und des Anderen, 35a; wir kennen dieses Paar aus dem Sophistes, wo es zunächst logisch gefaßt war; damit ergibt sich die Vereinigung von Einheit und Vielheit, Sein und Werden. Allein das sind Gegensätze, daher unvereinbar ohne ein Drittes, das sie verbinden kann, weil es an beiden teil hat. Platon verwendet dafür wieder den Ausdruck Sein und läßt es von dem Gotte durch Mischung der beiden hervorbringen, „mit Gewalt“, so heißt es bezeichnenderweise 35a. Mag sich darunter noch ein tiefer Sinn bergen, so ist er doch nicht klar herausgearbeitet, und dem nüchternen Betrachter drängt sich die Vermutung auf, daß es doch nur ein Ausweg ist, das Unvereinbare, Sein und Werden, zu vereinen. Leichter finden wir uns in diesen Gedankengang, wenn wir die Sache von der Seite des Erkennens ansehen. Wir erinnern uns, daß im Staate die Idee des Guten nicht nur die Quelle von allem Sein, sondern auch von allem Erkennen war. Sie muß es sein, wenn die Welt, die ist, mit der Welt, die zunächst für uns nur in unserer Vorstellung besteht, sich decken, also eine Erkenntnis sowohl des Seins, das uns allein durch das reine Denken zugänglich ist, als auch des Werdens, das unsere Sinne wahrnehmen, möglich werden soll. Dazu müssen wir und muß unsere Seele eine Art von Sein besitzen, das an beiden Reichen teil hat. Die Seele, Weltseele und Einzelseele, schaut bald auf den Kreis des Ewig-Gleichen, bald auf den des Anderen, des Vielen, des Werdens. Die Kreise sind sinnlich mit Weltäquator und Ekliptik gleichgesetzt, 38e. Im ersteren Falle wird unmittelbar das Ewig-Wahre geschaut, ergibt sich also Wissenschaft; die Weltseele gewinnt aber auch, da sie die Seele eines ewigen Gottes ist, dem Anderen gegenüber richtige Meinung, was der Menschenseele nur selten gelingt. Richtige Meinung ist also in diesem

[1]) Damit sind periodische Auflösungen des Kosmos, wie jener sie annahm, und Platon selbst in dem Mythos des Politikos einführt, unvereinbar.

Falle etwas der wahren Wissenschaft ganz nahe Kommendes; es wird auch mit „festem Glauben“ gleichgesetzt, 37b. Das klingt sehr anders als die eben berührte Wertung der richtigen Meinung, 51d; der Widerspruch schwindet, wenn wir dort auf das Meinen, hier auf die Richtigkeit den Akzent legen.

Die Weltseele ist ganz göttlichen Ursprunges, und wir hören nicht, ob der Körper des All die Kräfte besitzt, die wir als die niederen Seelenteile kennen. Wenn sie fehlen, gibt es in dem Kosmos, genauer dem Himmel, wie Platon auch sagt, nur die Vernunft, kann es zu keinem Streite mit einer Begierde kommen. Es wird also keine Störung der ewigen, seligen Bewegung geben, kein Schlechtes oder Häßliches eindringen. Das ist eine Schätzung, die sich mit der Erfahrung übel verträgt, so übel wie das Erdbeben von Lissabon mit dem Glauben an die Vorsehung und ihr Geschöpf, die beste aller möglichen Welten. Wir werden sehen, daß Platon in den Gesetzen nicht umhin kann, dem Rechnung zu tragen, was die befremdende Einführung einer anderen Weltseele hervorruft.

Mit dem Beginn des Werdens beginnt auch die Zeit, 38b, denn wo Werden und Vergehen ist, steht alles unter dieser Relation. Dementsprechend schafft der Werkmeister die Zeit und macht Mond und Sonne zu den Zeigern an der Weltuhr. Zeiger sind eigentlich die anderen Himmelslichter auch, und ein Weltjahr vollendet sich erst, wenn alle Planeten nebst der Fixsternsphäre dieselbe Stellung zueinander einnehmen. Dies Jahr in Zahlen zu bestimmen, haben sich Spätere vielfach bemüht.

Auch mit Lebewesen muß die Welt bevölkert werden, solchen, die nur der Gott schaffen kann, also Göttern, die es in allen Elementen gibt. Es kommt dabei dem Platon einmal auf die „sichtbaren Götter“, 40d, an, die Planeten, denn diese leuchtend wandelnden Körper konnten einer Seele nicht entbehren, deren besondere göttliche Persönlichkeit ihm feststand; dem ist sogar Aristoteles gefolgt. Wichtiger noch war für die ängstliche Scheu, mit der er zeitlebens die väterliche Religion geschont hat, daß er so die von dieser anerkannten persönlichen Götter einordnen kann. Er tut es unter aller Reserve, aber der Kritiker des Staates beugt sich doch vor den Dichtern, läßt sogar ihre Genealogien gelten, 40e. Es war ein verhängnisvolles Zugeständnis; wir werden sehen, wie weit es ihn in den Gesetzen

weiter treibt, und wenn er hier in allen Elementen Götter anerkennt, können wir uns nicht wundern, wenn sich schon seine nächsten Schüler dem ärgsten Aberglauben hingeben, was dann weiter und weiter wirkt, fast bis in die Gegenwart. Hat doch auch der Glaube an die Planetengötter dem Eindringen der Astrologie, gegen die Eudoxos protestiert hatte, wider Platons Willen entschieden Vorschub geleistet.

Mit den Fixsternen werden die Menschenseelen in eine überraschende Beziehung gesetzt; wir haben diesen Abschnitt schon beim Phaidros behandelt (oben S. 472). Denn auch die Schöpfung der Menschenseelen beginnt der Werkmeister, 41d, wenn er auch selbst nur ihren göttlichen Teil, die Vernunft, erschafft, aus denselben Stoffen wie die Weltseele; sie sind nur nicht so rein. An Zahl (Zahllosigkeit) sind diese Seelen den Fixsternen gleich, und jede schaut einmal von ihrem Sterne das Reich des Ewigen (so ist die Himmelfahrt des Phaidros umgebildet). Diese Schau ist ihre Mitgift für die Wanderung durch die Einkörperungen, die nur eben angedeutet zu werden braucht, damit man sehe, die Hauptsätze, Wiedererinnerung und Seelenwanderung, sind bestehen geblieben. Auf die eschatologischen Mythen fällt keine Hindeutung; das Ziel ist die Heimkehr der Seele zu ihrem Sterne, die der Tugendhafte gleich nach einem Erdenleben erreichen kann. Aber der Gott sieht voraus, daß so gut wie alle Seelen aus dem Körper eines Mannes, den sie zuerst erhalten, tiefer sinken werden, in einen weiblichen, dann einen tierischen, bis zu den niedrigsten Tieren hinab. All diese Leiber zu schaffen ist unter der Würde des Demiurgen; das besorgen später die geschaffenen Götter. Es berührt peinlich, daß so das Weib und dann die gesamte Tierwelt nur dazu da ist, gefallene Seelen aufzunehmen, 90e. Damit erhält die ganze Schöpfung einen häßlichen Riß. Von der Pflanzenwelt wird zwar auch nur bei der Nahrung der Menschen geredet, aber selbst dem Grase wird seine eigene Seele zugestanden, wenn sie auch nur dem niedrigsten Seelenteile des Menschen entspricht. Und die Fruchtbäume sind in der Wildheit entstanden, von den Menschen erst gezähmt und veredelt: sie haben also ihr eigenes Existenzrecht und beherbergen nicht eine gefallene Seele (wie es Empedokles konsequenter als Platon annahm): wie durfte dasselbe der Tierwelt vorenthalten werden? Das ist in der Tat nicht durchgedacht;

es steht in dem letzten Kapitel und ist so flüchtig vorgetragen, daß man das unlustige Hasten des Schriftstellers spürt. Dabei erfahren wir, und werden es nicht ohne ein Lächeln hören, weshalb der Mensch Nägel bekommen hat: die Götter wußten, daß manche schlechte Menschenseelen in Tiere übergehen würden, denen die Krallen zum Leben notwendig sind (76e). Daher haben die Menschen bereits rudimentäre Krallen erhalten. Mit Recht ist bemerkt, daß in dieser Beobachtung so etwas wie ein umgekehrter Darwinismus steckt; aber zu ihrem Lobe kann man das wahrhaftig nicht sagen.

Die Vernachlässigung aller übrigen Lebewesen hängt damit zusammen, daß dem Redner die Aufgabe gestellt ist, mit der Kosmogonie anzufangen und mit der Natur des Menschen zu schließen. Damit ist alles andere organische Leben beiseite geschoben, und doch hätte die „Seele", das ist das Leben, durch die ganze Natur zu verfolgen, gerade für Platons Naturbetrachtung nicht nur nahe gelegen, sondern hätte ihn vor die Frage führen sollen, ob nicht alles, was wir anorganisch nennen, in Wahrheit erst ein Produkt, ein Niederschlag des organischen Lebens ist. Denn daß das Unbelebte den Anfang macht, ist auch nur eine Hypothese; die Entstehung des Lebens zu erklären ist sie außerstande und muß einen *deus ex machina* einführen, wie sie ihn auch nenne; Platons Philosophie hat ihn nicht nötig.

Mit der Erschaffung des göttlichen Teiles der Menschenseele hat der Demiurg sein Werk getan; er überläßt den Bau des vergänglichen Körpers den eben geschaffenen Göttern. Diese bleiben unbenannt, ohne Charakteristik, schattenhaft. Ihre Tätigkeit entbehrt jeder sinnlichen Anschaulichkeit; kein Maler könnte sie darstellen, während der Demiurg sich wohl in den ersten Deckenbildern der Sistina erkennen mag. Sie beginnen damit, dem Göttlichen der Seele ein Haus zu bauen; dazu wird das Haupt des Körpers bestimmt, und dieser aus dem Materiale, den vier Elementen, gebildet, das nun der geschaffene Kosmos liefert. Das Haupt entspricht in seiner Rundung der Form des Weltalls[1]),

[1]) Eben lese ich bei Sarauw (Goethes Augen, Schriften der dänischen Akademie, phil.-hist. Mitteil. II 3, 129) einen Satz aus Lavaters Physiognomischen Fragmenten, der Goethe zugeschrieben wird, wie unser Schädel sich wölbet gleich dem Himmel über uns, damit das reine Bild der ewigen Sphären drinnen kreisen könne.

44d, und die in ihm hausende Seele hat an den beiden Bewegungen, der des Ewig-Gleichen und des Anderen, teil; es fällt ihr aber sehr schwer, und sie lernt es mühsam erst allmählich, ihnen ihre Eigenbewegung anzupassen. Dies Lernen ist die wahre, philosophische Erziehung, und daß die Menschheit sich zu dieser erheben kann, dankt sie vornehmlich dem Auge, 44b, das ihr die Beobachtung der himmlischen ewigen Kreise ermöglicht. Daher gibt der Redner hier gleich eine Philosophie des Sehens und ergreift diese Gelegenheit, auch die Darstellung des Weltlaufs und die Erklärung der Welt ganz wesentlich zu ergänzen. Denn in dem Mythos konnte all das nicht Platz finden, was nicht direkte Tätigkeit der Weltvernunft war und der Zweckursache folgte. Dieser untergeordnet ist aber, wie Platon nun anerkennt, in weitem Umfange ein Kausalzusammenhang, und auch dem muß sein Recht werden: Notwendigkeit herrscht im Reiche des Werdens, kein regelloser wirrer Wirbel. Die mythische Einkleidung hat das Ihre getan; es wird zwar noch wiederholt von den schaffenden Göttern geredet, aber das monotone „sie machten dies“ und „sie machten das“ ist vermieden, und wo es auftritt, wird aus der Beschreibung so wenig eine Erzählung wie durch dieselben Wendungen in der homerischen Schildbeschreibung. Auch der Gott tritt neben den Göttern oder an ihrer Statt auf, ohne daß darin mehr läge als sonst; an den Schöpfer-Gott kann ja bei diesen materiellen Dingen gar nicht mehr gedacht werden.

Die Schilderung des menschlichen Körpers, seiner inneren Teile und ihrer Funktionen würde einem unvorbereiteten Leser, wenn er das Buch nicht sofort wegwürfe, den Ruf entlocken, ist dies auch Wahnsinn, hat es doch Methode; zuweilen dürfte er sogar an der Methode zweifeln. Was über die Naturerscheinungen und Naturerzeugnisse (die Metalle z. B., die zu dem Elemente des Wassers gestellt werden) vorgetragen wird, ist gleicher Art. In wunderlichster Weise kreuzen sich Versuche kausaler Erklärung mit teleologischer Ausdeutung, Verwertung wertvoller Beobachtungen und ganz phantastischer Volksvorurteile, und das Mißverhältnis der positiven Kenntnisse und Beobachtungen zu der apodiktischen Kühnheit der Erklärungen ist erschreckend. Dennoch zeigt sich durch die Vergleichung mit der zeitgenössischen ärztlichen Literatur, daß Platon sich bemüht hat, aus dieser

zu lernen, so daß seine Kenntnisse zuweilen tiefer gehen als bei Aristoteles, der doch aus ärztlicher Familie stammte, aber mit dem auskommen wollte, was er in der Jugend gelernt hatte[1]). Auch glückliche Gedanken fehlen nicht, z. B. die Beurteilung des Rückenmarkes. Daß der Sitz des Denkens in das Gehirn verlegt wird, die anderen Seelenteile in der Brust wohnen, ist anderen, auch späteren Theorien weit überlegen; aber daneben steht doch das Allerseltsamste. Speiseröhre und Luftröhre sind nicht unterschieden; das Getränk geht durch die Lunge; die Gedärme haben uns die Götter nur gegeben, weil sie wußten, wir würden immer zuviel essen und trinken; da sollte die Speise einen langen Gang haben, damit wir nicht gleich wieder ans Essen dächten und vergäßen, wozu wir da sind.

Um eine Probe zu geben, sei die Leber gewählt, 71b. Aus ihrer Beschaffenheit pflegte der Seher nach dem Opfer eines Tieres die Zukunft abzulesen; das war ein Aberglaube, von dem Homer noch nichts weiß; er hat sich dann aber, wahrscheinlich von Babylon aus, über die ganze antike Welt verbreitet, und namentlich die Etrusker haben die Leberschau zu einer Afterwissenschaft ausgebildet. Natürlich mußte nun die Leber selbst mit der Zukunftserkenntnis etwas zu tun haben. Neben ihr saß die Galle, von der sich das Volk auch vielerlei erzählte; uns ist ja auch Galle haben soviel wie Mut haben, Mut, sich zu entrüsten und danach zu handeln. Die ärztlichen Theoretiker hatten das zu einem System ausgebaut, das in dem cholerischen und melancholischen, galligen und schwarzgalligen Temperamente noch heute dauert. Dementsprechend ward die Leber mit seelischen Regungen verbunden; später gilt sie geradezu für den Sitz der Begierde. Platon traut natürlich der Weissagung aus der Leber des Opfertieres nicht und kleidet den Unglauben in die witzige Form, solange das Tier lebendig wäre, enthielte seine Leber deutliche Vorzeichen, aber nach dem Tode würden sie so unsicher, daß man sich nicht mehr darauf verlassen könnte. Das hindert nicht, daß die Leber für die Zukunftschau vorsorglich von den Göttern geschaffen ist. Sie wußten, daß die Begierde, die dicht neben der Leber ihren Sitz hat, für die Weisungen, die ihr die Vernunft zukommen ließe, geringes Verständnis und

[1]) Fredrich, Hippokratische Untersuchungen S. 79.

noch geringeren Gehorsam besitzen würde. Daher hat die Leber die Aufgabe, die Eindrücke, die sie von der Vernunft empfängt, widerzuspiegeln, und je nachdem beängstigend und schreckend oder beruhigend und lindernd auf den benachbarten Seelenteil zu wirken, ganz besonders durch Vermittlung von Traumgesichten, für die der unvernünftige Seelenteil empfänglicher ist als für Vernunftgründe. „Es liegt ein durchschlagender Beweis dafür, daß Gott die Wahrsagekunst für den menschlichen Unverstand geschaffen hat, in der Tatsache, daß niemand bei voller Besinnung eine wahre, gottbegeisterte Seherkraft besitzt, sondern nur im Schlafe oder in Krankheit oder durch irgendeine Ekstase aus dem Gleichgewicht gebracht. Allein bei voller Besinnung muß er sein, wenn er es überdenkt und alles, was er im Schlaf oder Wachen durch Mantik und Ekstase gehört hat und sich nun ins Gedächtnis ruft, und Erscheinungen, die er gesehen hat, mit vernünftiger Überlegung daraufhin untersucht, inwiefern und für was es auf ein kommendes, vergangenes oder gegenwärtiges Glück oder Unglück deutet. Wer die Gesichte gehabt hat, den geht, solange er in der Ekstase ist, die Deutung von dem, was er gesehen oder gesprochen hat, gar nichts an, sondern das alte gute Wort trifft zu, nur der Besonnene kann tun, was ihm zukommt, und sich und was ihm zukommt erkennen[1]). Daher ist es Regel, daß Ausleger für die Sehersprüche der Begeisterten bestellt werden.“ Diese Beurteilung der Seherkunst ist uns nicht neu; sie wird im Prinzip anerkannt, ganz wie im Phaidros, aber wer wollte das Mißtrauen, ja die kaum verhüllte Ablehnung verkennen, mit der Platon diesen Offenbarungen und nicht minder den Auslegern, der Pythia und den Deutern ihrer Sprüche gegenübersteht. Es birgt sich genug feine Ironie in diesen Sätzen, und doch läßt er die Leber lediglich zu psychischen Funktionen geschaffen sein, unter denen diese fragwürdige die vornehmste ist.

An dieser Probe mag es genug sein; den Hauptreiz, die sprachliche Kunst mit ihren kühnen und wunderbar glücklichen Metaphern, kann keine andere Sprache wiedergeben. Zuletzt langt er doch auf dem Gebiete des Moralischen an. Da ist er zu Hause, und auch wo er nicht gerade Neues zu sagen hat,

[1]) Es ist das Wort des Kritias, daß in dem göttlichen Gruße „erkenne dich selbst“ die Mahnung zur Sophrosyne liege, Charmides 164 e, oben S. 200.

findet er doch für seine alten Überzeugungen einen neuen und eindringlichen Ausdruck. Aber er sagt auch Neues. Er leitet hier sehr viele moralische Fehler und falsche Neigungen aus körperlichen Ursachen ab. „Fast alles, was als haltlose Hingabe an die Lüste, als schimpfliche vorbedachte Schlechtigkeit betrachtet wird, verdient den Schimpf nicht. Denn aus Vorbedacht ist niemand schlecht, sondern er wird es durch krankhafte körperliche Anlage und schlechte Erziehung; keines von beiden wünscht er zu haben, und wenn er es erhält, so geschieht das wider seinen Willen", 86 d e. So wird denn die Verantwortung auf die Eltern und die Gesellschaft geschoben, 87 b. Erziehung, Beschäftigung und Unterricht soll dem Schlechten entgegenwirken. Hier ist zwar der Satz, keiner ist mit Absicht schlecht, alt und sokratisch; aber den Körper hatte Platon bisher als Ursache moralischer Mängel und Sünden nicht anerkannt. Wenn das Böse in diesem Falle aus dem Körper stammt, so werden wir es überhaupt aus der Materie, genauer aus dem Zustande des Werdens und Vergehens ableiten. Dazu stimmt, daß der Demiurg darum nur den vernünftigen Seelenteil des Menschen schafft, weil er an dem Bösen schuldlos sein will, 42 d, das also mit dem sterblichen Teile schon der Seele gegeben ist; der Zustand der Verwirrung, in dem der Mensch geboren ist und sich den himmlischen Bewegungen noch nicht anzupassen versteht, 44 a, kommt hinzu. Sicherlich wollte Platon die Verantwortung der Seele nicht mindern, die die Folgen der Schlechtigkeit zu tragen hat; aber die Verfolgung des neuen Gedankens würde doch die Beurteilung der menschlichen Schwächen stark geändert haben. Die Totenrichter hätten nicht mehr über die nackte Seele gerecht richten können, wenn auf deren Verhalten ihr Kleid, der Körper, so stark einwirkte.

Dieser neuen Beurteilung entspricht die Hygiene des Leibes und der Seele, wie er sie nun vorschreibt. Immer hatte er verlangt, daß der Mensch von Jugend auf seinen Körper gesund und widerstandsfähig erhalten müßte; daher wird immer die musische, geistige Bildung und Arbeit durch die Gymnastik ergänzt; aber nun erkennt er an, daß ein Übermaß geistiger Arbeit schädliche Folgen für die Gesundheit hat, 88 a. Das mochte er früher nicht gelten lassen (oben S. 450); auch jetzt werden Erfahrungen am eigenen Leibe zugrunde liegen.

„Über den vornehmsten Teil unserer Seele sollen wir denken, daß ihn Gott einem jeden als einen Dämon verliehen hat. Es ist der Teil, der, wie ich sagte, in dem Gipfel unseres Leibes wohnt und uns zu unserer himmlischen Verwandtschaft emporhebt, weil wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind. Damit habe ich die Wahrheit gesagt. Denn dorthin, wo unsere Seele ihren Ursprung genommen hat, geht eine Verbindung von unserem Haupte und der Wurzel unseres Wesens, und so wird unser ganzer Leib emporgerichtet. Wer nun sein ganzes Trachten auf Begierden und Eitelkeiten gerichtet und daran seine Bemühungen gewandt hat, dessen ganzer Glaube ist notwendig irdisch geworden, und soweit es irgend möglich ist, sterblich zu werden, erreicht er das vollkommen, denn das Sterbliche hat er in sich ausgebildet. Aber wer an die Philosophie und die Gedanken der Wahrheit seine Arbeit gewandt und sich besonders nach dieser Seite ausgebildet hat[1]), der wird, es kann gar nicht anders sein, wenn er die Wahrheit erreichen kann, Unsterbliches, Göttliches in Gedanken und Gesinnung haben, und soweit menschliche Natur an der Unsterblichkeit teilhaben kann, wird ihm davon gar nichts entgehen. Seine Sorge gilt immer dem Dienst des Göttlichen[2]); den Dämon, der in ihm wohnt, hat er wohl versorgt: da muß er selbst die Eudämonie, das Glück des Seelenfriedens, in höchstem Maße genießen. Jeder, der einen anderen sorgsam bedient, schafft seinem Leibe und seiner Seele die Nahrung und die Bewegung, die ihm zuträglich ist. Den Bewegungen des Göttlichen in uns und seinem Denken verwandt ist, was das All denkt und wie dieses sich bewegt. Dem sollen wir folgen, sollen die Bewegungen in unserem Haupte (dem dort wohnenden Intellekt), die durch das Werden (die Einkörperung der göttlichen Seele) verwirrt wurden, in Ordnung bringen, indem wir das harmonische Kreisen des Weltalls begreifen, sollen das Erkennende dem Erkannten ähnlich machen seiner ursprünglichen Natur gemäß. Wenn das gelingt, haben wir das Ziel des besten Lebens erreicht,

---

[1]) Genau müßte man übersetzen „trainiert", denn es wird die Bezeichnung von der Gymnastik genommen.

[2]) Das ist der Inhalt der wahren Frömmigkeit, wie sie schon der Euthyphron im Sinne hatte (oben S. 207).

das die Götter den Menschen gesteckt haben, für dieses und für das künftige Leben", 90a—e.

In diesen feierlichen Worten fühlt man die eigentümliche Andacht, mit der Platon zu den Höhen des Himmels emporschaut. Anaxagoras ist es, der in dem Anblicke des Himmels und der Erkenntnis des Kosmos, der Gesetzmäßigkeit des Alls, die Seligkeit gefunden hatte. Dies hat Platon zu der Forderung gesteigert, die Schwingungen der eigenen Seele in Harmonie mit den himmlischen Bewegungen zu bringen; offenbar gab er damit die Gefühle wieder, die er selbst empfand, wenn er in stiller Nacht zum Himmel empor und zugleich in die Tiefe der eigenen Brust schaute: dann fühlte er die Harmonie des Ewigen, fühlte sich einstimmend in diese Harmonie, und der süße Friede zog in seine Brust, alles Leid auf Erden stillend. Alt und reif geworden mochte er sich dieses Friedens freuen, sich getrösten, daß er das Ziel erreicht hätte. Das Leben sollte ihm bald schrille Dissonanzen bringen.

Uns bringt er selbst eine solche, wenn er unmittelbar auf diese hohen Töne jenen Schlußteil über die Erschaffung der Weiber und der Tiere (S. 610) folgen läßt, in dem uns nur der Witz belustigt, die Vögel wären zur Aufnahme der Seelen bestimmt, die durchaus nicht aus Bosheit, sondern aus leichtem, kurzem Sinne sich an die astronomischen Studien machten, aber naiv genug wären, die Sinneswahrnehmungen für zuverlässig und beweiskräftig zu halten. Das ist so eng gefaßt, daß eine persönliche Beziehung auf Demokritos unzulässig ist, die man darin gefunden hat. Leute, die der mathematischen Astronomie des Eudoxos und erst recht den Hypothesen des Herakleides folgen weder wollten noch konnten, wird es genug gegeben haben. Auf solche ist das Wort gemünzt. Gegen solche Kurzsichtigkeit auch von Mathematikern hat er sich ja öfter gewandt (oben S. 500). Wie er zu der demokritischen Naturwissenschaft und den Theorien der Mediziner steht, von denen er doch recht vieles übernommen hat, spricht er vielmehr an anderen Stellen aus. Er erklärt es für ein erlaubtes Vergnügen, zur Erholung von dem Denken über das Ewige der Wahrscheinlichkeit in dem Reiche des Werdenden nachzugehen; das hält er gar nicht für so sehr kompliziert. Aber wenn auch ein vernünftiges Spiel, Spiel bleibt es doch (59c). Gerade wo er die Dreiecke einführt,

aus denen die vier Elemente bestehen, fügt er hinzu: „diese Hypothese über den Ursprung des Feuers usw. stellen wir auf, indem wir die Wahrscheinlichkeitsbeweise der Notwendigkeit verfolgen. Den Ursprung, der noch weiter zurückliegt, kennt nur Gott und von den Menschen, wer Gottes Freund ist", 53d. Die Wahrscheinlichkeiten der Notwendigkeit sind die Rückschlüsse auf Grund des Kausalitätsprinzips. Schon auf diesem Wege gelangen wir über das Materielle hinaus, denn die Dreiecke sind nicht durch sinnliche Wahrnehmung gefunden. Aber das Kausalprinzip reicht eben nicht aus. Was weiter führt, die Anerkennung der Finalursache alles Geschehens, läßt sich nicht mathematisch beweisen: dazu muß man der Gottesfreund sein, den das Symposion auch schon so genannt hat (oben S. 386), d. h. bis zum Anschauen des Ewig-Schönen und Wahren vorgedrungen sein, also in das „Jenseits". Daß diese absolute Wahrheit auf dem Wege, den wir wissenschaftlich nennen, unerreichbar ist, läßt er sich rückblickend bald nach Abschluß des Timaios in der Abschätzung der geistigen Genüsse zugestehen (Phileb. 59b). Es überkommt ihn, als er sich eine Weile von der Lust an dem Erklären der Erscheinungen in der Sinnenwelt hat treiben lassen, das Gefühl, daß kein Mensch es jemals erreichen wird, hiermit ins Reine zu kommen, während er das Ewige sicher erfaßt zu haben glaubt. Denn das Ewige ist eins, ist das Ewig-Eine; aber die Sinnenwelt ist das „Andere", die unfaßbare flüssige Vielheit. Dennoch ist er jetzt so weit, und dazu hat ihm Demokrit verholfen, daß er zwei Arten der Ursache anerkennt, die eine wirkt als Notwendigkeit nach dem Satze vom zureichenden Grunde, die andere ist göttlich, die Zweckursache; wozu ein Ding werden soll, das steckt in ihm und treibt es seinem Ziele zu. Die beiden vertragen sich freilich nur so, daß die Vernunft, die den Dingen ihren Zweck gesetzt hat, durch ihr gutes Zureden die Notwendigkeit überwindet, so daß das meiste zum Besten gewandt wird (48a), also nicht alles: mit dem Werden und Vergehen ist die Unvollkommenheit, also bis zu einem gewissen Grade das Schlechte in dieser Welt zugelassen. Den göttlichen Endzweck aller Dinge müssen wir in allem suchen, damit wir uns ihm anpassen und die Seligkeit, die Eudämonie, erlangen; aber eben deshalb müssen wir auch das Andere verfolgen, denn ohne dieses können wir auch jenes, nach dem wir eigentlich streben, nicht vollkommen

erreichen (68c). Damit wird er doch wohl recht haben. Es ist uns nötiger, an unserer Seelen Seligkeit zu denken, als alles Wissen und Verstehen.

Das, was er hier Notwendigkeit nennt, ist der Kausalzusammenhang der Naturerscheinungen. Da er auf diesem Gebiete nicht untersucht und beobachtet, also nicht wissenschaftlich gearbeitet hat, bleiben seine Erklärungen unzulänglich und sollen uns nicht aufhalten. Anerkennen müssen wir, daß anders gerichtete Forscher wie Demokrit und Aristoteles berechtigt sind, gegen seine Kritik, die Unterschätzung ihrer vom Einzelnen ausgehenden Methode, Verwahrung einzulegen; aber wenn wir überschauen, was uns von demokritischen Erklärungen überliefert ist, dürfen wir nicht bestreiten, daß der Mathematiker Platon die Unzulänglichkeit der „wahrscheinlichen" Erklärungen durchaus treffend zu der Wahrheit seiner Mathematik und Logik in Gegensatz stellt. Der Unterschied von dem, was der Timaios über dieselben Dinge vorträgt, ist in der Tat nicht beträchtlich[1]) und vor allem, methodisch, wissenschaftlich ist weder das eine noch das andere. Das gilt praktisch auch für die Naturerklärung des Aristoteles; sonst hätte sich die durchaus spielerische Lösung der naturwissenschaftlichen Probleme nicht herausbilden können, die das spätere Altertum in unerträglicher Weise beherrscht. Epikur, allerdings ein durchaus dogmatischer Kopf, ist ganz zufrieden, wenn er sagen kann, „es kann so sein, es kann auch so sein, vielleicht auch anders, jedenfalls geht es ganz natürlich zu". Das genügt ihm, und das wußte er von vornherein. Und die Peripatetiker, die aus den aristotelischen Problemen und den Tischgesprächen Plutarchs zu uns reden, sind um ein „vielleicht geht es so zu" nie verlegen; wenn das geistreich oder auch nur annehmbar klingt, ist der Wissensdrang befriedigt; die Behauptung durch das Experiment zu prüfen fällt niemandem mehr ein. Nun soll gewiß nicht verkannt werden, daß die ionische große Wissenschaft, die in Demokritos, Aristoteles und Theophrastos gipfelt, in ihrem heißen Eifer, alles was in ihren Gesichtskreis fällt, zu bemeistern und zu verstehen, ganz anderen Schlages ist, großartig in ihrem Wissensdrang, titanisch in der Kühnheit,

[1]) Es genügt dafür nachzulesen, was Theophrast in seiner Metaphysik 49—81 ausführlich aus Demokrits Schriften ausgehoben hat.

die letzten Fragen als erste zu stellen und zu beantworten. Sie beobachten, sie untersuchen, und auch durch voreilige Schlüsse kommen und treiben sie vorwärts. Aber dies große Streben kommt zum Stillstande, und gerade Aristoteles wird zugleich der Meister derer, die da wissen, und versperrt den Weg zu freier Fortsetzung des Denkens. Demokrit aber wird schon nach hundert Jahren zu einem Zauberer. Im Kampf gegen Aristoteles ersteht die moderne Naturwissenschaft. Das muß auch seinen Grund haben. Den Platon bekämpft sie nicht, er ist ihr Bundesgenosse, mehr noch als es ihr bewußt sein konnte, da über ihm der dichte Schleier der neuplatonischen Ausdeutung lag. Aber wer auch nur den Menon las, mußte die Übereinstimmung der Methode erkennen. Nahm er den Timaios dazu, so lag vor Augen, daß Platon klar erkannt hatte, daß ein wirkliches Verständnis erst erzielt ist, wenn sich die Naturvorgänge in einem Gesetze zusammenfassen lassen, das einen mathematischen Ausdruck findet.

Auch die Physik Platons ist ein Fortschritt über Demokritos. Das klingt paradox, denn dieser wird von der modernen Naturwissenschaft als ein Heros verehrt, weil er Materialist gewesen sein soll, was Epikur wirklich war; von Platon weiß sie nichts; was geht sie ein pythagoreischer Träumer an? Gewiß war Demokritos einer der Großen, dem Platon vergleichbar. Wir ahnen es und beklagen, daß wir es nur ahnen können; aber gerade die Hypothese der Naturerklärung, um derentwillen sein Name gefeiert ist, hat er von Leukippos übernommen, die mechanische Welterklärung aus dem leeren Raume und den in diesem schwirrenden Atomen, und gerade diese ist es, welche Platon aufnimmt und fortbildet, während er mit Recht den leeren Raum abweist. Daß Demokrit ein konsequenter Materialist gewesen sei, sollte man sich hüten, zuversichtlich zu behaupten. Ein zufällig erhaltenes Wort von ihm lautet „Von Erkenntnis gibt es zwei Formen (Ideen), die eine echt, die andere unecht. Zu der unechten gehört das Folgende alles, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Die echte, von dieser durchaus geschieden, hilft aus (oder wie es heißen mochte; der Übergang ist nicht erhalten), wenn die unechte nicht in das Feinere sehen oder hören, riechen, schmecken, durch die Berührung wahrnehmen kann.“ Das war dem Platon so willkommen, daß

er die „unechte Erkenntnis“ geradezu übernahm (52 b), wenn sich auch nicht mehr sagen läßt, wie weit die Übereinstimmung ging[1]).

Jetzt ist es für uns an der Zeit zusammenzufassen, was in der mythischen Form einer Schöpfung vorgetragen und oben nacherzählt ist, und was später nach Einführung des Prinzipes der Notwendigkeit ergänzend und erläuternd hinzutritt. Als Platon daranging, sich die Physik des All klar zu machen, brachte er seine metaphysische Überzeugung mit, die Anerkennung eines Reiches des Intelligiblen, der ewigen Formen, durch deren Nachbildung die Dinge der Sinneswelt gestaltet werden. Er fand bei Anaxagoras die Vernunft, den Nus, als gestaltende, weltbildende Kraft. Er fand bei Empedokles die vier Grundstoffe, an denen die Späteren festgehalten hatten, auch Demokrit, obgleich sie in deren System nicht recht paßten; auch die westhellenischen Ärzte, denen Platon gern folgte, hatten sie als Komponenten des menschlichen Leibes anerkannt. Aber diese und die mannigfachen anderen Hypothesen genügten ihm schon darum nicht, weil sie auf einen Akt der Weltentstehung hinausliefen, den er, dem die Welt ewig war, nur als Bild einführen konnte. Entstanden war die Welt in dem System des Leukippos und Demokritos freilich auch, und Platon selbst kann nicht anders als das mythische Bild eines Urzustandes beizubehalten, in dem die Elemente so wirr sich bewegen, wie es die Atome taten, als der Wirbel, ein nur des Namens entkleideter *deux ex machina*, sie durcheinanderwarf. Aber eben die Prinzipien, Atome und Raum, griff er auf und bildete sie in einer ganz neuen Weise um.

Wir hörten schon, ihm ist bewußt, daß alles, was nur mit dem reinen Denken erfaßt werden kann, mit Zeit und Raum nichts zu tun hat, die doch das Reich des Werdens beherrschen. Erst wenn das Werden eintritt, muß wie die Zeit ein Platz da sein, den das Werdende einnimmt. Das Werdende ist gegenüber dem Ewig-Selben das Andere, das Viele, aber differenziert wird es erst, indem es Form gewinnt, als Abbild einer der ewigen intelligiblen Formen; ist doch das ganze Weltall nur Abbild: das

[1]) B 11 Diels aus Sextus Empiricus; nach dessen Angabe, VIII 6, darf man vermuten, daß die echte Erkenntnis dazu verhalf, die Atome zu finden, dann aber auch den leeren Raum, der doch auch nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Von eben dieser Erkenntnis des Raumes und der Materie braucht Platon denselben Ausdruck, und auch hier trifft er zu.

Original ist Idee. Indem dies Abbild wird, wird auch erst der Raum, den es einnimmt, oder tritt doch erst in die Erscheinung, weil er erst jetzt differenziert wird. Das sinnliche Substrat der differenzierenden Form, was ist es? Da es an sich qualitätslos ist, erhält es das Sein, soweit es ihm zukommt, erst durch die Form. Es erhält sie gleichzeitig mit seinem Platze. So wird der Platz der sinnlichen Dinge dasselbe mit dem Substrate ihrer sinnlichen Erscheinung; so kann er die Mutter heißen, die in Vereinigung mit der Form, die ihr das himmlische Vorbild verleiht, das einzelne Werdende erzeugt (50 d). Raum und Materie ist also dasselbe. Das klingt nur zuerst verblüffend; wenn man von den gewohnten Vorstellungen absehen kann, leuchtet der Gedanke ohne weiteres ein. Wir reden von der Materie; das ist Übersetzung des aristotelischen Kunstwortes, das sich zwar nicht ins Deutsche übersetzen läßt, wenn wir nicht etwa Bauholz sagen wollen, wohl aber ins Englische *timber* oder Dänische *toemmer*. Es steckt also das Bild vom Weltenbau und Weltenbauer darin; glücklich kann man das nicht nennen. Das griechische Wort, das wir übersetzt als Substrat übernehmen, ist treffender, weil die Qualitätslosigkeit und Relativität darin liegt. Zu dem Begriffe jedes sinnlichen Dinges gehört, daß es Raum einnimmt; das ist eine Begrenzung. Die tritt aber erst ein, wenn durch die Formung das Einzelding entsteht. Also ist der Raum wie die Materie vor der Einwirkung der Form, aristotelisch zu reden, nur potenziell vorhanden, und beide treten zusammen in die Aktualität.

Da das ungeformte Substrat qualitätslos ist, ist es überall dasselbe. Das ist Platons Annahme, und damit macht er einen großen Fortschritt über die Atomisten. Sie geben den Atomen, die doch unteilbar sind, verschiedene Form, so daß sie Demokrit geradezu Ideen, Formen nennt. Das erfährt die unwiderlegliche Kritik, dann wären sie nicht „Elemente", Buchstaben [1]), mit

[1]) Die Vergleichung mit Buchstaben hatte Demokrit selbst gebraucht. Er wollte verdeutlichen, wie sich aus den Atomen das Verschiedenste bilden könnte, indem er darauf hinwies, daß man eine Tragödie und eine Komödie mit denselben Buchstaben schriebe (Diels Vors. 54 A 9). Von Leukippos kann die Vergleichung kaum herrühren; ein Milesier aus der voraristophanischen Zeit konnte eine Komödie als typische Gattung schwerlich vorführen. Da Element und Buchstabe dasselbe Wort ist, lag diese

denen sie Demokrit verglichen hatte, sondern Silben oder noch kompliziertere Gebilde, 48c. Es war in der Tat ein recht wenig glücklicher Gedanke, die Form der Materie immanent zu setzen, und er lief sich auch gleich tot, denn Demokrit wirtschaftete nachher doch mit den vier Elementen des Empedokles. Erst Platon macht mit der einheitlichen Materie Ernst, tut also den notwendigen Schritt, die vier Elemente, die er auch übernimmt, ineinander übergehen zu lassen, sie sozusagen für verschiedene Aggregatzustände[1]) der Materie zu erklären. Dem Platon war dieser Übergang des einen Elementes in ein anderes von Herakleitos her geläufig; es mußten ja auch alle dieser Meinung sein, die einen einzigen Grundstoff annahmen. Noch einen zweiten wichtigen Schritt tut er. Nicht das Atom kann der konstitutive Teil der Materie sein, sondern ein wenn auch minimales, so doch körperliches Quantum. Dann muß es freilich eine Form haben, aber immer dieselbe, und aus den so geformten Partikeln müssen sich die vier Elemente zusammensetzen lassen; alles weitere wird sich dann durch Zusammensetzung von ganzen oder zerteilten Elementarkörperchen bilden. Hier greift nun seine Mathematik ein, die Stereometrie, die eben sein Theaitetos geschaffen hatte. Es erscheint ihm selbstverständlich, daß die Elemente regelmäßige Körper sein müssen, ganz so, wie das Universum eine Kugel ist. Der Würfel steht für sich; ihm entspricht das Element der Erde, das sich nicht wandelt. Tetraeder, Oktaeder und Ikosaeder, die dem Feuer, der Luft und dem Wasser entsprechen, lassen sich aus demselben Dreieck konstruieren, zunächst ihre Oberfläche, aber das ist ihm entscheidend, und er nimmt wohl an, daß es sich auch körperlich durchführen lasse, denn das Dreieck, das nun die Form des kleinsten konstitutiven Elementes wird, ist Materie, also körperlich, kann demnach keine Fläche sein, wie minimal auch seine Dicke angenommen werde[2]). Es war unbequem, daß es noch das Dodekaheder gab, ein fünftes regelmäßiges Polyheder; Platon schiebt es mit einer

Vergleichung sehr nahe, sie ist auch von Antisthenes und anderen ausgenutzt worden, Theaetet 212.

[1]) Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper 206. Ich verdanke diesem Buche nicht wenig.

[2]) Vielleicht dürfen wir hier daran denken, wie Demokrit den Inhalt einer Pyramide durch Teilung in flächenhaft dünne, der Grundfläche parallele Schnitte berechnete, Heiberg Hermes 42, 300.

verlegenen Wendung beiseite, 55c. Später soll er nach den Angaben seiner Schüler ein fünftes Element, den Äther, für ihn erfunden oder vielmehr von Pythagoreern entlehnt haben, ohne daß deutlich wird, wozu er in der Welt diente, vermutlich wozu er auch heute den Physikern dient, den Raum zwischen den Himmelskörpern zu füllen[1]).

Es war für Platons Denken selbstverständlich, daß das materielle Dreieck und die materiellen Elementarkörper nur Abbilder der ewigen intelligiblen Formen wären; Feuer an sich, Wasser an sich ist also eben dort, wo alle die ewigen Formen sind, im Reiche des Seins[2]). Gerade die mathematischen Formen hatten ja einst zu der Erkenntnis dieses Reiches geführt. Weil die Form ewig ist, weil sie aber auch die Materie zu etwas macht, das sich mathematisch auffassen läßt, herrscht auch im materiellen Wesen das Gesetz, und ist dieses Gesetz unserer Vernunft erkennbar.

Wie nun die Elemente sich bewegen, stoßen, ineinander eindringen, sich zerspalten und so die Vielgestaltigkeit der Dinge erzeugen, das verfolgen wir nicht; nur auf die Schwierigkeit muß hingedeutet werden, daß ein leerer Raum bestritten wird, der bei der Gleichsetzung von Raum und Materie auch nicht denkbar ist, trotzdem aber die Bewegung der Dinge nicht möglich ist, ohne daß Lücken angenommen werden, kleine Lücken, kleiner als ein Dreieck, aber doch nicht ohne Verletzung des Prinzips. Es ist ja überhaupt nicht zu beschönigen, daß das Ganze nur ein geistreicher Einfall ist, und wenn moderne Molekularforschung

[1]) Plutarch *defect. orac.* 428d führt eine wunderliche Entsprechung der Körper mit den Ideen des Sophistes 249b durch, dem Seienden, Selbigen, Anderen, Ruhe und Bewegung. Da erhält das Dodekaheder die Ehre, dem Seienden zu entsprechen, weil es die übrigen Körper in sich schlösse; die Kugel ist vergessen. Ganz leere Tüftelei.

[2]) Dies „Feuer an sich", das ausdrücklich als nur durch das Denken faßbar bezeichnet wird (51b), kann mit dem „Feuer im All" (Phileb. 29b) nicht identisch sein, denn was im All ist, ist mit Raum und Materie verbunden. Es ist das Element, aus dem die Götter den Stoff zur Bildung des Leibes nehmen, 42e. Wenn dort die Einzelseele sich ebenso zur Weltseele verhält, und die alles bewegende und schaffende Ursache und Vernunft in die Seele des Zeus verlegt wird (mythisch für das Gute), so ist allerdings die Einzelseele in eine Abhängigkeit gebracht, die sie nicht verträgt. Das „Leben", das immer in der Psyche steckt, hat die scheinbare Abweichung von der Seelenlehre Platons herbeigeführt.

Ähnlichkeiten bieten sollte, jetzt oder künftig, so ist das merkwürdig, gewiß, aber Wissenschaft wird Platons Physik doch nimmermehr. Wissenschaft ist nur, daß er Probleme scharf erfaßt und die Forderung einer mathematisch darstellbaren Physik erhebt, wie sie in der kosmischen Mechanik erreicht war. Und für ihn ist es etwas Wichtiges, daß der Ungerechtigkeit ein Ende wird, die in seiner Physik etwas Mystisches sieht, weil der Redner ein Pythagoreer ist, und die späteren Pythagoreer, was sie von Platon nehmen, ihrem Wesen anpassen. Auch dem Unrecht muß ein Ende werden, das die unverantwortlichen Mißverständnisse und Mißdeutungen des Timaios durch Aristoteles bis heute dem Andenken Platons tun[1]).

Ernsthaft hat er gerungen, keine Denkarbeit gescheut, sich ein Bild auch von dem sinnlichen Leben der Welt zu machen. Dabei ist er freilich nicht von der Einzelerscheinung ausgegangen, die ihm das Leben bot; das hat er nur als Menschenerzieher getan; sondern von der Konstruktion des Ganzen; so hatten es im Anschluß an die poetischen Kosmogonien alle Philosophen auch gehalten. Wenn er die Welt im Entstehen schildert, kann er natürlich auch nicht über das Problem hinweg, wie kam die Bewegung hinein, die den Anfang bewirkte; da muß eben ein Gott einspringen. Aber die Welt war ja ewig. Ewig kreisten die Himmelskörper ihre Bahnen, ewig bewegten sich die geformten Summen von Dreiecken, Atomen in dem Wechsel ihrer Aggregatzustände, ewig wanderten die Menschenseelen, zahllos wie die Sonnen durch die Körperwelt. Daß vereinzelt die Seele eines vollkommenen Philosophen auf ihrem Stern zur ewigen Ruhe einging, war eine Ausnahme, eigentlich ein Verstoß gegen das System, denn darin lag die Möglichkeit eines Weltendes. Wir wissen, solcher Verstöße gibt es genug; wir kämpfen ja weder für noch gegen das System. Uns ist es um den Menschen und Denker zu tun, der sich uns hier von einer anderen Seite zeigt, und doch als derselbe in seinem ruhelosen Forschen, seiner Aufnahmefähigkeit für den philosophischen Gedanken, seiner unbedingten Wahrheitsliebe und seinem Eros zum Schönen, zum Ewigen.

Ihm war die Welt so wie sie war ein Werk der Vernunft,

[1]) Diese Mißdeutungen hat Archer Hind in seinem Kommentare des Timaios Schritt für Schritt verfolgt. Sie sind womöglich noch ärger als seine Kritik der Gesetze.

die auch in allem Werden und Vergehen tätig war, ein Werk von vollkommener Schönheit. So steigerte er die weltordnende Vernunft des Anaxagoras. Er glaubte an keine Wunder, sondern an die ewige Gesetzmäßigkeit des Lebens; aber in andächtigem Staunen schaute er das eine große Wunder an, eben diese Gesetzmäßigkeit, diese Schönheit, denn das Gesetzmäßige war ihm das Schöne: daher die Weltkugel und die Elemente als regelmäßige Körper. Sein Denken offenbarte ihm, daß die Gestalt, die durch die Begrenzung das Einzelne, das Viele möglich macht, bestimmend ist, ebenso das Gesetz, das formt und bewegt. Und so erhob sich das Reich des Ewig-Gleichen, das Sein über aller Sinnlichkeit. Aus beiden Reichen stammt was lebt, und überall ist es der Geist, der das Leben schafft. Das ewige Leben des Weltalls ist die ewige Selbstentfaltung des Geistes: in neuem Sinne ist wahr geworden, was Parmenides gesagt hatte, Sein und Denken ist dasselbe. Wo aber ist das, was Sein und Werden, Unbegrenzt und Begrenzt, Einheit und Vielheit in ihrer Besonderheit und ihrer Verbindung nicht einmal hervorgerufen hat, sondern ewig hervorruft? Noch jenseits auch des intelligiblen Reiches muß es liegen, denn auch unsere Vernunft dringt nicht bis zu ihm. Hier schweigt er dazu; hier birgt es sich hinter dem mythischen Gott und Vater. Diesen Vater kennen wir aus dem Staate, die Sonne des Jenseits, die Idee des Guten, die letzte Ursache von allem Sein und allem Erkennen, auch unserem unsterblichen Teile nur zugänglich, wenn wir in innerer Erleuchtung einen Strahl von ihr empfangen. „Wenn wir rechte Philosophen sind, rechte Wahrheitssucher, dann werden wir auch den Vater und Gebieter des Demiurgen erkennen, so deutlich, wie es Menschen vermögen, die im Frieden mit dem Dämon in ihrer Brust leben“ (Brief 6).

Der Timaios, wie er geworden ist, paßte nicht mehr zu einem Mittelgliede zwischen der Schilderung des Staates, wie er sein soll, die vor ihm als theoretische Forderung, hinter ihm als historische Dichtung stehen sollte. Erst wenn man die Kosmogonie als Komplement zu der Heroensage erkennt, erscheint die Verbindung berechtigt. Danach können wir wohl aussondern, was der Kern des Timaios ist. Mythisch mußte die Form sein, denn ein anderer Mythos sollte folgen. Eine mythische Schöpfung

lesen wir; sie führt auf die Schaffung der göttlichen Menschenseele, und dann machen sich die geschaffenen Götter an die Schaffung des ganzen Menschen und seiner Leiblichkeit. Das entspricht dem Thema, das dem Timaios in dem einleitenden Gespräche gestellt wird. Es ist schwerlich bedeutungslos, daß die schaffenden Untergötter wieder hervortreten, als die vergänglichen Seelenteile an die Reihe kommen (69c). Denken wir uns das Thema in der Beschränkung ausgeführt, daß wir nur erfahren, wie die Menschennatur von Gott angelegt ist, zu welchem Zwecke Seele und Leib geschaffen sind, mit welchen Fähigkeiten der Mensch im Leben steht, wie er Seele und Leib gesund erhalten kann und soll, was sein Ziel und sein Glück ist, die Einpassung in die Harmonie des All, dann haben wir wahrlich die rechte Ergänzung zu den Teilen, die uns darüber belehren, wie dies Ziel erreicht werden kann, wie es einmal erreicht worden ist. Daß Platon weiß, es ist nicht in der Vereinzelung, wie in dem Weisen der Stoiker, Epikureer, Skeptiker, sondern nur in der Gesellschaft und ihrem Kosmos, im Staate möglich, ist der Vorzug des Atheners, der in einem Staate aufgewachsen ist und sich immer als Staatsbürger gefühlt hat. So rechtfertigt sich der ursprüngliche Plan. Zugleich sehen wir, daß die Physik und Physiologie, die nur als Komplement, so ziemlich als Folie für die Heroengeschichte vorgeführt werden sollten, sich vordrängten und selbständige Bedeutung erlangten. Wir sehen, wie Platon sich in diese neuen Studien vertieft, die Herrschaft der „Notwendigkeit", das Gesetz, in der Natur anerkennen lernt, Neues findet, die mythische Einkleidung abstreift, und sich eine Weile auf dem neuen Gebiete tummelt. Darüber ist der Plan der Tetralogie in die Brüche gegangen. Und doch wird er bald wieder müde; er fühlt, daß ihn diese Welt des Werdens nicht fesseln kann; er meint, nun genug zur Erholung von der Beschäftigung mit dem Ewig-Gleichen gespielt zu haben. So macht er Schluß, recht eilfertig, indem er den Plan der großen Tetralogie zugleich skizziert und aufgibt. Der Timaios, begonnen in dem Gefühl eines neuen Aufschwungs der geistigen Schaffenskraft, ist mehr beendet als vollendet in einem Gefühle der Müdigkeit. Sie ist bei dem alten Manne begreiflicher, als daß seine Elastizität so lange vorgehalten hatte.

18. Ein letzter Kampf um das Lebensglück.

Der Timaios ist ein Literaturwerk, kaum noch Dialog, in Inhalt und Form mit der Poesie wetteifernd; vom Lehrer spürt man nichts in ihm. Daß aber die Lehrtätigkeit ihren Fortgang nahm, lehrt der Philebos, der bald danach verfaßt sein muß. In ihm kehrt Platon scheinbar zu dem sokratischen Dialoge zurück, aber es ist nur noch der Schatten eines solchen, in Wahrheit eine Schuldisputation, wie sie in der Akademie üblich blieb (S. 51z). Das Thema wird sogleich gestellt; die Redner, die ihre Ansicht ebenso vorab kundgetan haben, sind zur Stelle, ein Zuhörerkreis umgibt sie. Weil der eine Redner Sokrates heißt, sind die anderen Knaben, unter denen sich die Streitfrage erhoben hat, und denen Sokrates zu Gefallen die eine Partei vertritt. Es sieht so aus, als wäre er viel eher ein guter Onkel, der sich zu ihnen herabläßt, auch wohl zuweilen schilt, aber durchaus keine Autorität beansprucht (15e, 16a, 19e). Es wird auch am Ende so geredet, als ob sie sich noch weiter unterhalten wollten[1]). Sokrates hat nicht das mindeste mehr von seinem Wesen an sich, denn er verficht eine These; er ist auch nicht mehr ein Forscher, der sucht, wie im Staate, noch ein Lehrer, der den Schüler prüft, wie im Theaetet; daher wird auch höchstens ganz vereinzelt ein Wink für die dialektische Methode gegeben[2]). Die dem Sokrates entgegengesetzte These hat ein gewisser Philebos aufgestellt, der

[1]) Sehr wunderlich, nur durch Anlehnung an die Jugenddialoge erklärlich, denn sie sind fertig, es ist spät, und wie die Knaben, die plötzlich wieder erwähnt werden, den Sokrates festhalten können, was sie wollen, bleibt ungesagt.

[2]) 42e. Man soll keine Zwischenfrage tun, die auf den Fortgang der Untersuchung keinen Einfluß haben kann. Das fügt der Lehrer Platon hier ein, weil er es oft seinen Schülern hatte vorhalten müssen.

aber nur zu Anfang einige Male in das Gespräch gezogen wird. Die Vertretung seiner Sache hat er dem Protarchos, Kallias' Sohn, übertragen; man sieht nicht, weshalb. Dieser ist, wie erst spät, 58b, herauskommt, ein Schüler des Gorgias, was wir weder seiner Jugend noch seiner von aller Rhetorik freien Redeweise zugetraut hätten. Daß er keine erfundene Figur ist, wird man wegen dieser Schülerschaft und auch darum glauben, weil sein Vatersname genannt ist[1]). So wird er derselbe sein, von dem Aristoteles[2]) ein Witzwort beibringt. Dagegen Philebos scheint erfunden; der Name ist in Athen unbelegt und läßt sich als „Freund der Jugendlust" deuten. Er ist dann der einzige erfundene Name außer den Unterrednern der Gesetze.

Wie die Gesprächsform ganz erstarrt ist, ist die dramatische Kraft erloschen. Die Gedanken tragen nicht das faltenreiche Prachtgewand des Timaios, weil der Mythos nicht von ferne hereinspielt und Leidenschaft (Pathos oder Ethos) ebensowenig; aber sie werden doch nicht schlicht in den bezeichnendsten Worten gegeben, sondern in jener manierierten Verschnörkelung, die der alte Platon nun als Spiel treibt, wie der junge die Nachahmung von allen möglichen Stilcharakteren. Es ist die Weise des Sophistes, wohl noch gesteigert, wenn auch der Leser williger bis zu Ende folgt, weil er das Ziel voraus kennt und auch niemals ganz aus den Augen verliert.

Ein solches Buch ohne künstlerischen Reiz ist für die Schule bestimmt, kann auf andere Leser kaum rechnen[3]): an die Schule

[1]) Der Name Kallias ist zu gewöhnlich, um einen Schluß zu gestatten; wenn Sokrates mit der Anrede „Sohn jenes (trefflichen) Mannes" den Protarchos mahnt, sich vor einer schwierigen Untersuchung nicht zu scheuen, 36d, so soll man auch daraus für Kallias nicht zu viel folgern, vgl. oben S. 26. Es kann allerdings auch sein, daß Platon den Protarchos sich nur darum auf Grogias berufen läßt, weil er die betreffenden Sätze gerade brauchte, ohne von einem Schülerverhältnis etwas zu wissen oder bezeugen zu wollen.

[2]) Phys. B 197b. „Die Steine, aus denen Altäre gebaut sind, sind glücklich, denn sie werden geehrt (erhalten Kult)." Das steht einem Gorgiasschüler gut zu Gesichte.

[3]) Wenn der Rhetor Dionysios (Demosth. 23) behauptet, die Wiedergabe der sokratischen Weise im Philebos besonders zu bewundern, so hat er sich mit diesem Beispiele eines sokratischen Dialoges arg vergriffen; er hat den Philebos schwerlich gelesen und wußte nur, daß Sokrates das Wort führte.

erinnert seine Form überall, da wird es auch aus der Schule stammen, und wie sollte Platon nicht über die Frage oft genug mit den Seinen verhandelt haben, was braucht man, um glücklich zu sein. Es scheint ihm aber auch der Anstoß, noch ein letztes Mal sich schriftlich hierüber vernehmen zu lassen, aus eben dem engen Kreise gekommen zu sein. Als allgemeine Überzeugung wird dem Sokrates entgegengehalten, daß jedes Lustgefühl wahr ist, einerlei wodurch es erzeugt wird, also jedes einen positiven Genuß bringt, 36e, 38a. Wenn dieser Glaube unter den Seinen Boden gewann, mußte Platon wohl einschreiten. Es war der Glaube des Eudoxos; kein Wunder, daß er um so mehr Eindruck machte, als die sittliche Haltung seines Verkünders ihn adelte (oben S. 502). Da hat Platon wohl öffentlich nicht gegenreden mögen, solange der Freund lebte; wie er selbst dachte, brauchte er nicht zu wiederholen. Nun starb Eudoxos 355/54; da konnte gerade der Tod des befreundeten Genossen ihn dazu bringen, die Frage neu durchzudenken, und wenn er schreibt, um die Schätzung der Lust einzuschränken, so tut er es ohne jene Schärfe des Angriffs, die so manche fremde Ansicht erfahren hatte, überhaupt ohne direkte Polemik, und, was mehr ist, er hat selbst seine Stellung zu der Lust nicht unwesentlich verändert. So hat er uns wirklich zur Sache Bedeutendes zu sagen.

Es ist ihm immer noch peinlich, daß er einmal im Protagoras das Angenehme mit dem Guten (dem Menschen Zuträglichen und daher unbedingt Erstrebenswerten) gleichgesetzt hatte. Das war im Gorgias auf das schärfste zurückgewiesen. „Lebe gerecht, so wirst du glücklich sein", das hatte der Sokrates des Staates siegreich durchgefochten, sogar ausgerechnet, wievielmal das Leben des Gerechten auch an Lustgefühl das des Tyrannen überträfe, der alle sinnlichen Genüsse befriedigen kann. Von den Belohnungen im Jenseits, den Folgen für das Fortleben der Seele, philosophisch gesprochen, war dort zunächst abgesehen. Aber erwiesen war, daß die wahre Gerechtigkeit, also das wahre Glück, an die Erkenntnis des Ewigen geknüpft war, also strenggenommen nur dem Philosophen erreichbar. Insofern hätte die Philosophie, Vernunft und Wissenschaft, wo diese unerreichbar ist, richtige Meinung als das Höchste bezeichnet werden können, das sich im Leben erreichen ließ. Es ist im Grunde nichts

anderes, wenn der Phaidon das rechte Leben als Vorbereitung auf den Tod bezeichnet; nur ist dort der Blick auf das Jenseits gerichtet, und der Ton ist lebensfeindlich und unbedingt lustfeindlich. Ein bloß den Lüsten hingegebenes Leben hat Platon zu allen Zeiten mit offener Verachtung behandelt, und so tut er auch im Philebos. Aber das steht auch nicht zur Debatte, und das Charakteristische ist, daß die Lust hier durchaus nicht von der moralischen Seite betrachtet wird, wie sich von selbst ergab, wenn ihr Verfechter der sittenstrenge Eudoxos war.

Hier überrascht uns gleich zu Anfang, daß der Lust als dem Guten, d. h. dem höchsten Gute, nichts Bestimmteres entgegengestellt wird als „Denken, Verstehen, sich Erinnern u. dgl., richtiges Meinen und wahres Schließen", also ohne Zusammenfassung und auch ohne Definition. Noch mehr wundert man sich, wenn der begonnene Versuch, die Arten der Lust zu bestimmen, aufgegeben wird, weil dem Sokrates ein Einfall kommt[1]), der die ganze Fragestellung verschiebt: weder die Lust noch das Denken kann das wahre Lebensziel sein, denn keines von beiden ist ganz entbehrlich[2]). Lust ohne Denken würde auch ihre Empfindung aufheben, und das reine Denken ohne jede Regung von Lust oder Schmerz genügt zwar dem „göttlichen" Menschen, wie wir es von den Göttern voraussetzen müssen (33b), aber wir sind eben keine „göttlichen" Menschen, 22c. Also können die beiden konkurrierenden Lebensziele nur auf die zweite Stelle hinter dem Besten, ihrer Vereinigung, Anspruch machen.

Dieser Satz wird durch lange Untersuchung, die den Hauptteil der Schrift einnimmt, erwiesen, und dementsprechend gegen Ende (62ff.) festgestellt, welches Wissen und welche Lust zu dem Lebensglück beiträgt. Dabei ergibt sich, daß die wahre, reine Wissenschaft, die Kenntnis der Ideen, wie wir sagen können (Platon meidet den Ausdruck, sagt wieder lieber „das Gerechte an sich" oder ähnlich), nicht hinreicht, denn für das irdische Leben

[1]) Er redet so, als hätte er es von anderen gehört, aber hier ist unleugbar, daß das nur eine Einkleidung ist, weil er aus sich heraus keine These aufbringen will, die den Weg der Untersuchung ändert. Das soll man beherzigen, ehe man auf die Suche nach den Urhebern von so eingeführten Gedanken geht.

[2]) 20b. Ohne Förderung werden diese Gedanken in der Predigt der Gesetze 733 wiederholt.

sind auch die irdischen Wissenschaften und Künste, obwohl ihnen die absolute Wahrheit abgeht, alle unentbehrlich. Sie werden also alle zugelassen. Nicht so alle Arten der Lust, sondern nur solche, die rein sind, d. h. mit keinem Schmerzgefühle, selbst nicht mit einem vorhergehenden Gefühle des Mangels verbunden sind, abgesehen von der Befriedigung der Bedürfnisse, die dem Körper und den niederen Seelenteilen unentbehrlich sind, soweit sie sich mit Gesundheit und Sittlichkeit (Sophrosyne) vertragen. Da mit ihrer Befriedigung Lustgefühl verbunden ist, müssen sie mitgerechnet werden. Daß die Lust im ganzen beträchtlich hinter Vernunft und Wissenschaft rangiert, liegt schon hierin, wird auch noch durch eine andere Rechnung bewiesen.

Damit ist Platon dem Leben sehr viel näher gekommen, als er es je ausgesprochen hatte: der Philosoph wird dann nicht bloß in den Höhen der Spekulation schweben, wie er es in der Episode des Theaetet tut, und wird auch nicht wie Thales in die Zisterne fallen. Hier hören wir, daß er sich auch um die gemeine irdische Richtigkeit kümmern muß, „sonst kann er auch nicht einmal den Weg nach Hause zurück finden", 62b. So scharf auch betont wird, daß die Wahrheit nur bei der Zahl an sich, bei der Idee von Kreis und Kugel, bei der Idee der Gerechtigkeit ist, daß in aller Musik, die unsere Geisteswissenschaft umfaßt, und aller Naturforschung im Grunde nicht Wissenschaft, sondern nur richtige Meinung erreichbar ist (die wieder neben der wahren Wissenschaft erscheint): entbehrlich sind auch alle die Künste nicht, die sich mit den Wahrnehmungen abgeben und Erfahrung, praktische Übung und die Schlüsse daraus verwenden. Die Technik erfährt sogar eine höhere Schätzung als die Künste, die er als Beispiele zu verwenden gewöhnt war, die des Arztes, Steuermanns, Landwirts und Feldherrn, weil sie durch die Anwendung von Maß und Zahl größere Exaktheit erreicht, 56. Auch der Rhetorik wird ihr praktischer Nutzen für das Leben zugestanden, 58c; doch das war auch im Phaidros und Politikos geschehen.

Merkwürdiger sind noch die reinen Genüsse, von denen er im Staate als Probe nur den des Geruches genannt hatte, rein, weil bei ihm weder ein Gefühl des Mangels vorhergeht, noch ein Schmerzgefühl folgt, wenn er aufhört. Derselbe erscheint auch hier, gemäß der Schätzung, die der Wohlgeruch bei den Hellenen

fand; uns mag er neben der Lust an Form, Farbe und Tönen befremden, und mancher mag daneben den Wohlgeschmack vermissen. Das andere fassen wir mit einem schlechtgewählten Kunstworte als ästhetische Genüsse zusammen, verstehen also den Kunstgenuß, der neben der Freude an der elementaren Natur dem Menschen, der den Namen verdient, mehr als Genuß, der ihm ein unentbehrliches Lebensbedürfnis wird. So hat es leider Platon nicht gemeint. Die Formen, die ihn erfreuen, sind die abstrakten reinen Formen[1]) von Kreisen, Linien und Winkeln. Ikosaëder oder Kugel sind ihm mehr als die Aphrodite des Praxiteles, die Spektralfarben als die des Apelles und ein reiner Akkord mehr als eine Symphonie. Es sind zwar nicht die sinnlich realen Kugeln, Körper usw., sondern ihre Vorbilder im Reiche der Ideen, aber das zeigt nur deutlicher, daß ihm vor dem Kultus der typischen Form die Reize des Individuellen in der Natur und in jeder Kunst verblaßt sind. Sie hätten es schwerlich getan, wenn sein Sinn von Natur der schönen Welt des Scheines sich mehr erschlossen hätte. Hat doch er, der als Jüngling so scharf den individuellen Menschen faßte, als Greis nur einen Normalmenschen züchten wollen, und wenn seine Schriftstellerei immer noch Züge der alten Beobachtungsgabe aufweist, so hat die glückliche Natur aller Theorie zum Trotze durchgeschlagen[2]).

[1]) Es überrascht, Ähnliches bei Wilhelm v. Humboldt zu finden (Werke IV 44, über die Aufgabe des Geschichtschreibers). „Es liegt ein fesselnder Zauber in der bloßen Anschauung der mathematischen Wahrheiten, der ewigen Verhältnisse des Raumes und der Zeit, sie mögen sich nun in Tönen, Zahlen oder Linien offenbaren. Ihre Betrachtung ... ist die Grundlage alles richtigen Denkens und alles beredten Ausdruckes, aller bildenden und musikalischen Künste mit der Schönheit der organischen Geschöpfe, auf ihr beruht selbst das Gefallen an der Natur.“ Es lohnt sich, das Ganze zu lesen und zu überdenken. Echt platonischer Geist weht darin; Humboldt, der für Dichtung und bildende Kunst, für leibliche Schönheit und Natur voll empfindlich ist, lehrt uns das Wahre in Platons Auffassung würdigen. Aber die Anwendung auf das Sinnlich-Wirkliche hat Platon eben nicht gemacht. Auch dieser Unterschied ist bedeutsam.

[2]) Ein anderes kommt hinzu, was nicht nur von Platon, sondern von der ganzen antiken Kunstlehre gilt. Sie hat die bildende Kunst nie von der Seite des Künstlers aus zu betrachten gewußt, denn wenn Pheidias den Zeus, Praxiteles die Aphrodite gesehen haben sollen, so heißt das nur, sie haben das gegeben, was auch der Kunstrichter bei diesen Gestalten des Dichters empfindet. Dem unbewußten Schaffen des Dichters sind Platon

Auch das Lernen, das Studieren gehört zu den reinen Genüssen, denn es geht kein Hungergefühl vorher, und das Vergessen tut nicht weh (52 a). Das kann befremden; wir reden von Wissensdurst, und Eros, unser Führer, wie auch hier anerkannt wird (58 d), ist der Sohn der Armut. Und doch spricht gerade hier Platon aus Erfahrung. Man darf nicht sagen, daß die vorhergehende Anstrengung das Lustgefühl geradezu erhöht und durch die Erwartung selbst eine Lust wird. Platon hat das zwar von der Gymnastik her wohl gekannt, aber eine solche Rechnung nie aufgestellt. Nein, es ist wirklich so, wie er sagt. Rein wissenschaftliche Arbeit ist reiner Genuß, und die Anstrengung, die sie kostet, erst recht; was Ermüdung und Unlust erweckt, ist lediglich das Mechanische, mehr oder weniger Körperliche, das freilich an allem irdischen Tun klebt; eben darum zählt es bei dieser Rechnung nicht mit. Platon hätte auch das Schaffen des wirklichen Künstlers mit aufführen sollen, von dem offenbar das Gleiche gilt.

Auffällig ist, daß er unter den reinen oder doch den unschädlichen Genüssen das Spiel nicht aufführt. Das hat er wirklich nur vergessen, weil er ganz auf den Gegensatz von Wissenschaft und Lust gerichtet war. Er hat es in den Gesetzen[1]) nachgeholt, die häufig über das Spiel und seinen Wert handeln.

---

und Demokritos wenigstens gerecht geworden, und auch das noch zu wenig. Die Wahrheit, die nur der Dichter sehen und zeigen kann, ist immer noch verkannt. Daß der große Bildhauer auch ein Schauer des Ewigen ist, daß er es mit Platons Augen ansieht, kann man von Rodin hören, der in seinem Alter auch ein Leser Platons war. *On croit que nous ne vivons que par nos sens, et que le monde des apparences nous suffit. On nous prend pour des enfants qui s'enivrent de couleurs chatoyantes, et qui s'amusent avec les formes comme avec des poupées. L'on nous comprend mal. Les lignes et les nuances ne sont pour nous que les signes de réalités cachées. Au delà des surfaces, nos regards plongent jusqu'à l'esprit, et quand ensuite nous reproduisons des couleurs, nous les enrichissons du contenu spirituel qu'ils enveloppent. etc. (L'art, entretiens réunis par P. Gsell,* Paris 1912, 235.)

[1]) In den Gesetzen, 660 e – 664 a, wird noch einmal der Nachweis versucht, daß das gerechte Leben zugleich das angenehmste ist. Das geschieht aus pädagogischen Gründen, denn „es wird niemand freiwillig tun, wovon er sich nicht mehr Angenehmes als Unangenehmes verspricht". Daher wird eingestanden, daß der Satz der Jugend auch als *pia fraus* gepredigt werden dürfe. Das ist alles auf die unphilosophischen Hörer, also auch auf Leser gleicher Art berechnet.

Dort hat er (667b) sogar alles, was er hier anführt, abgesondert, da die Charis, der Reiz, bei den Wissenschaften auf der Wahrheit, überall, wo Nachahmung mitspielt, also in den Künsten, auf Ähnlichkeit beruht. Das Spiel dagegen hat seinen Reiz in sich, in seiner Zwecklosigkeit. Das wird allerdings nicht von der Seite des Subjektes ausgeführt, das sich im Spiel betätigt, sondern von der Seite des auf andere erzielten Effektes; aber an jedem Spiele hat, der es ausübt, vor allen anderen Genuß.

So besteht denn das wahre Lebensglück in einer Mischung von dem, was zum Wissen gehört, und von Lust. Aber das erstere hat den Vorrang, erstens weil alles Wissen zugelassen wird, die Arten der Lust aber nur zum kleinen Teile, zweitens weil es sich auf das Ewige bezieht. Bei jeder Mischung kommt es auf das Verhältnis an: das bestimmt sich durch Wahrheit, Maß und Schönheit, die wieder in dem Ewigen, also in den Ideen wurzeln. Nähere Bestimmungen, welche in diesem Falle das richtige Verhältnis der Mischung sei, werden nicht gegeben, konnten es auch kaum. Und es genügt auch, daß, wie Sokrates befriedigt es ausdrückt, 64b, „gleichsam eine unkörperliche Ordnung über den beseelten Leib herrscht". Denn daß in dem Kosmos Vernunft regiert, das Weltall wirklich ein Kosmos, ein Gebilde ewiger Ordnung, ist, war vorher anerkannt (28e). Dann wird sich die Bewegung der den Menschen beherrschenden Seele im Einklang mit den Bewegungen des ewigen Kosmos, der Weltseele, vollziehen, wie es der Timaios verlangt, dessen Gedanken nachwirken und an mehr als einer Stelle durchklingen[1]). Dies weist dem Philebos nach oben seinen Platz; von den Gesetzen scheidet ihn scharf die Lebensbejahung.

Zum Schlusse (66) wird eine Rangordnung der Güter aufgestellt, die auf den ersten Blick befremdet, denn gefaßt sind

[1]) Das Urteil über die Naturwissenschaft, die über Meinen nicht hinauskommt, 55e, 59a, während die wahre Dialektik zum Ewigen führt, stimmt zu Timaios 68d, wo doch gleich zugegeben wird, daß jene Forschung auch für das Ewige unentbehrlich ist. Die Idee des Feuers, Phil. 29ff., ist aus Tim. 49 genommen, vgl. S. 623, die Weltseele, Phil. 30b, ohne jenen kaum ganz verständlich. Besonders bezeichnend, daß nun die Anerkennung, daß die Vernunft Königin von Himmel und Erde ist, so unbestritten erscheint, daß gesagt werden kann, kein Menschenwitz könnte die Behauptung aufrecht halten, es herrschte darin Zufall, Wirrsal. Auch die Lustlehre des Philebos ist im wesentlichen schon Tim. 64d vorgetragen.

wir zwar darauf, daß Vernunft und Denken unser Bestes ist, die Wissenschaften und Künste des irdischen Lebens hinter ihm folgen, und dann erst die Lust kommen kann, soweit sie überhaupt anerkannt ist, die ja in einzelnen Fällen wenigstens eine Folgeerscheinung der höheren Güter und gerade dann eine reine Lust ist. Hier aber finden wir noch zwei höhere Klassen. Das absolut Höchste, das Maß gebende, Maß bestimmende in jeder Beziehung, erkennen wir leicht an, denn das bleibt dem Ewigen vorbehalten. Aber ein Zweites, zu dem Schönheit und Vollkommenheit gehört, wundert uns, denn daß diese Prädikate dem Ewigen erst recht zukommen, ist selbstverständlich. Die Erklärung liegt in dem, was hier zuerst steht, dem „was dem Maße entspricht". Das ist also nicht mehr das bestimmende Maß, nicht mehr absolut ewig, sondern nur mit dem Ewigen im Einklang, durch das es bestimmt ist. Setzen wir die Personifikationen des Timaios ein, so ist das höchste Gut Gott vorbehalten; aber schön und vollendet ist, was der Demiurg selbst schafft, also die Weltseele und die Seelen der Himmelskörper. Es mag ja wohl auch ein „göttlicher Mensch", in dem allein der göttliche Teil der Seele herrscht, diese Harmonie mit dem Ewigen erreichen: dann wird er befähigt sein, sobald seine Seele frei wird, zu seinem Sterne, in seine Heimat zurückzukehren. So fügt sich alles richtig betrachtet in Platons alten Glauben ein[1]).

Schon hierin hat die Streitfrage, die dem Rangstreit zwischen Wissenschaft und Lust galt, auf das metaphysische Gebiet hinübergegriffen, und über dieses hat Platon nicht sowohl neue Gedanken als neue Formulierungen vorgetragen, die ihm und uns noch wichtiger sein dürften, als was er über das Wesen der Lust zu sagen hat. Denn das sind zum Teil Auseinandersetzungen mit fremden Ansichten, die hier unberücksichtigt bleiben können, zum Teil treffende Beobachtungen, die aber vielfach nicht zum ersten Male hier vorgetragen werden. Die Lust wird im allgemeinen aus einem Gefühle der Leere, also einem Schmerzgefühle abgeleitet, das in der Seele die bestimmte Begierde erzeugt, deren Befriedigung die Lust bringt. Es kann auch die Erinnerung an

[1]) Was die Neuplatoniker hineinlegen oder fordern, braucht man um Platons Willen gar nicht heranzuziehen, zumal bei ihnen die Emanationslehre ganz fremdartige Gedanken hinzuführt.

frühere durch ihre Erfüllung befriedigte Begierden schon während des Begehrens ein Lustgefühl erzeugen, das freilich täuschen wird, falls die Erfüllung ausbleibt. Auch vollzieht sich die Ergänzung von Abgängen im Körper vielfach so langsam und so stetig, daß Gefühle von Schmerz und Lust gar nicht erregt werden. Umgekehrt ist jedes starke Lustgefühl mit starkem Schmerzgefühle irgendwie immer verbunden. Dies und Ähnliches ist fein beobachtet; aber die bekämpfte Ansicht, daß das Lustgefühl absolut genommen immer dasselbe, immer ein positiver Genuß und Gewinn ist, einerlei, ob eine Täuschung dabei ist, wird in Wahrheit nicht überwunden. Überhaupt hat Aristoteles in seiner Ethik (x 2) die platonische Lustlehre, auch die Mischung von Wissen und Lust einer berechtigten Kritik unterzogen. Erst als Epikuros die Lust, und zwar durchaus die körperliche, als das höchste Lebensziel aufgestellt hatte, trat diese recht in den Vordergrund der ethischen Untersuchung und Polemik. Für Cicero und Plutarch ist sie das rote Tuch, das sie immer zu erbittertem Dreinschlagen reizt[1]), wo wir denn oft genug die Gerechtigkeit vermissen.

Auf das Moralische kam es diesmal dem Platon gar nicht an; darüber ist zwischen Sokrates und Protarchos keine Meinungs-

[1]) Platon hat für die Hingabe an die grobsinnlichen Lüste nur Worte der Verachtung; das ist eine Gesinnung von Sklaven, oder es ist geradezu viehisch, Phaidros 258 e, Staat 586 a, und so im Philebos 21 c und am Schluß 67 b. Aber eben hier ist die „reine" Lust daneben anerkannt, für die er in den Gesetzen das schöne Wort Charis findet: sie tritt wie eine göttliche Gabe zu dem hinzu, was wir eigentlich erstreben. Es spricht alles dafür, daß er sich mit Demokritos ebensogut verständigen konnte wie mit Eudoxos. Aber Epikur hatte seiner materialistischen Lustlehre eine Fassung gegeben, die bewirkte, daß zwischen Akademie und Garten ein Abgrund war, der sich nicht überbrücken ließ. Das schien die Sinnesart, die Platon (Staat 505 b) der Masse zuschreibt, die „sich satt fressen wie das Vieh", mit Herakleitos zu reden. Im Phaidon 68 a spricht Platon ganz so, als hätte er Epikur schon gekannt. Er geißelt die kindische Sophrosyne, die dem Reize einer Lust nur darum widersteht, weil sie fürchtet, durch ein Nachgeben eines höheren Genusses verlustig zu gehen. Weiter ist ihren Worten nach die epikureische Sittlichkeit nicht gekommen. Nur gut, daß die Handlungen in ihrem Werte durch die Begründung nicht entwürdigt werden. Epikuros selbst versöhnt uns durch seine Ehrlichkeit und seine praktische Moral. Trotz aufdringlicher Selbstgefälligkeit und der allen Dogmatikern anhaftenden Unduldsamkeit ist er im Leben und Sterben ein Mann, den man achten muß und lieben darf. Aber ein Philosoph ist er nicht.

verschiedenheit, wie es auch zwischen Platon und Eudoxos keine gab. Auf das Reich des Ewigen ward er hier wie überall geführt, weil alles richtige Menschenleben sein Abbild sein soll. Da glaubte er einfügen zu können, was er über die metaphysischen Prinzipien Neues zu sagen hatte. Das ist freilich nur gewaltsam geschehen, so daß sich beides besser gesondert behandeln ließ.

Wer von Sophistes und Politikos herkommt, ja sogar wer an die Dialoge der neunziger Jahre denkt, muß erwarten, daß die Untersuchung von Lust und Wissen mit ihrer Begriffsbestimmung beginnen werde. Der Anlauf wird auch genommen, und das alte Problem steigt auf, wie dasselbe eins und vieles sein kann, d. h. dasselbe Subjekt verschiedene Prädikate erhalten. Die alten eristischen Zweifel (also auch die alleinige Geltung identischer Urteile) wird zwar als längst erledigt beiseite geschoben, aber die Existenz der Ideen, ihr Verhältnis zueinander und ihre Einwirkung auf die Sinnenwelt macht Schwierigkeiten. Mit einer Lebhaftigkeit, die er hier sonst nicht mehr zeigt, schildert Sokrates, wie die Jugend, wenn sie an solche Probleme herangeführt ist, sich an dem Disputieren gar nicht genug tun kann (15e). Auch Sokrates selbst verdankt die Lösung nicht eigenem Denken, sondern der Offenbarung göttlicher Männer der Vergangenheit. Wer kann verkennen, daß Platon hier eigene Erfahrungen verwertet, und es ist hübsch, daß wir die akademische Jugend zu sehen bekommen, die im Stile der Definitionsversuche, wie ihn Sophistes und Politikos zeigen, allerdings bis ins Unendliche disputieren konnte. Hübsch ist auch, daß dem alten Platon seine Schüler wie Kinder vorkommen, wie er sie durch einen von ihnen bezeichnen läßt, 16a. Dies nebenbei: die Hauptsache ist, daß er nun einen Ausweg zu haben glaubt und eingesteht, daß ihm die bisherigen Lösungen nicht genügten, wie denn in der Tat das Verhältnis der Ideen zu der Sinnenwelt, über das der Phaidon noch gar nichts bestimmte, durch die Analogien von Vorbild und Abbild oder der Sonne und der Ausstrahlung ihres Lichtes (oben S. 606) zwar veranschaulicht war, aber nicht mehr als das. Sein Philosophos hätte hier volle Klarheit bringen müssen; vielleicht ist er auch deshalb nicht ausgeführt worden. Die Lösung, die ihn jetzt befriedigt, dankt Platon, wie er verständlich andeutet, dem Pythagoras, natürlich in Wahrheit der pythagoreischen Schule, von der er die Grund-

begriffe Begrenzt und Unbegrenzt gleich Einheit und Vielheit und die Zahl als das Mittel oder vielmehr die Kraft übernimmt, durch welche in dem chaotischen Unbegrenzten überhaupt erst ein Einzelnes abgesondert und gestaltet wird.

Die Terminologie ist neu, und schon daß sie fest ist, zeugt für fremde Herkunft. Aber die Anschauung ist die alte. Denn wenn die Sinnenwelt im Timaios die Vernunft zum Vater, die Raum-Materie zur Mutter hat, so liefert der Vater die Begrenzung, die das Unbegrenzte, Gestaltlose formend erst zu etwas macht. Die Formen, nach denen sich diese Gestaltung vollzieht, sind in dem ewigen Vorbilde gegeben, das in dem Reiche des wahrhaften Seins ebenso bleibt wie die Zahlen an sich und auch die geometrischen reinen Formen (Phileb. 51c, 62a). Aber es ist allerdings ein großer Fortschritt, daß sich nun die sämtlichen Einzeldinge als eine Mischung von Begrenzt und Unbegrenzt darstellen, das Mischungsverhältnis sich arithmetisch durch eine höhere Mathematik fassen läßt (57d, Politikos 285a), also wie wir sagen, durch ein Naturgesetz bestimmt werden kann, dessen wir sicher sind, weil es sich mathematisch formulieren läßt. Auf Messen und Zählen hatte er schon im Gorgias, ja schon im Protagoras (356d) großes Gewicht gelegt; dann war es die Geometrie gewesen, zu der später die Stereometrie trat, die ihm die wichtigste Hilfe für seine Dialektik leistete. Jetzt lief ihr die Arithmetik den Rang ab; die Raumanschauung ließ sich auf die rein intelligiblen Zahlen zurückführen; die Dialektik ward damit strenger, arithmetischer. Keine Frage, daß seine pythagoreischen Freunde hierauf eingewirkt hatten; der Hinweis auf Pythagoras, einen neuen Prometheus (16c), ist ja unverkennbar. Wir finden Platon auf dem Wege zu der Lehre, die er in seiner letzten Vorlesung über das Gute vorgetragen haben soll, in der das Begrenzte und Begrenzende die Eins hieß und das Unbegrenzte die Zwei, und in der die Ideen geradezu Zahlen geworden sein sollen.

Die Formen, die zugleich die Normen sind, durch die alles Sinnliche, Irdische begrenzt und bestimmt wird, bleiben in ihrem intelligiblen Reiche; die Ideen haben ihren Platz behauptet, wenn Platon hier auch das Wort in diesem Sinne meidet. Es ließe sich wohl hier auch die aristotelische Ideenlehre anknüpfen. Das Sinnlich-Irdische stellt sich nun als eine Mischung von Be-

grenzt und Unbegrenzt dar. Entscheidend aber wird das, was die Mischung hervorruft, also auch das Mischungsverhältnis bestimmt. Diese „Ursache", wie er sie nennt, ist also das Allerhöchste, das wahrhaft Gute (64c), in dem wir auch zugleich das Schaffende anerkennen (26b). Ihm wohnt zugleich Maß und Schönheit und Wahrheit inne: dies teilt sich begrenzend auch dem Sinnlich-Materiellen mit[1]). Diese letzten, wichtigsten Gedanken werden recht kurz vorgetragen, fordern aber, daß man sie so tief fasse, wie sie der Schüler aufnahm, der an Platons Glauben gewöhnt war. Denn dies „Ursächliche" ist ja nichts anderes als das Gute des Staates, das Schöne des Symposions, der Gott des Timaios. Es ist höchst merkwürdig, daß Platon im Philebos alles vermeidet, was auch nur an etwas Mythisches anklingt[2]). Es gibt hier nur neutrale Bezeichnungen, „das Ursächliche, das Wirkende, das Gute"; nur einmal steht „die Seele des Zeus" (30d), wo denn auch die dem Jenseits angehörige Ursache von der Weltseele nicht geschieden ist. Wir dürfen wohl schließen, daß Platon darauf Wert legte, den mythischen Bildern des Timaios eine streng wissenschaftliche Darstellung folgen zu lassen, damit das Mißverständnis nicht aufkäme, das die Mythen wörtlich nahm. Dem ist Aristoteles trotzdem erlegen.

Die Elastizität des Geistes, die sich der Greis bewahrt hatte, schätzt erst derjenige richtig, der den Abstand des Timaios vom Philebos zu ermessen weiß. Beide haben dabei doch das metaphysische Interesse gemeinsam; aber wie der Timaios daneben ein angestrengtes Studium der Naturwissenschaften verrät, so haben wir hier eine starke Empfänglichkeit für die praktischen Künste und Fertigkeiten des Lebens angetroffen, wie wir sie

[1]) Die beiden obersten Klassen der Güterreihe werden im Hinblick auf diese kurz vorhergehenden Erörterungen dem aufmerksamen Leser vielleicht verständlicher, als sie in meiner Wiedergabe erscheinen. Auch den Gott Vater und den Sohn des sechsten Briefes mag man heranziehen.

[2]) Nur 30d läßt er in der Seele des Zeus eine königliche Vernunft wohnen, durch die Kraft der Endursache: da ist Zeus die Weltseele; er könnte auch der Sohn des höchsten Vaters heißen, in der Sprache des sechsten Briefes. Die Weltvernunft, die sich in dem Weltregimente allmächtig beweist, hat zu dieser Personifikation geführt. Gerade bei Zeus lag es nahe. Euripides Fr. 941 hatte den Äther, den Träger des Geistigen, Zeus genannt, und der Sokrates des Kratylos den Urheber alles Lebens in seinem Namen gefunden, 396a.

dem Verfasser des Politikos freilich zutrauen mußten. In der Hinsicht werden die Gesetze noch manche Überraschungen bringen. Und dabei ist das Hauptthema des Dialoges ethisch-psychologisch und hat für die Fortarbeit auf diesem Felde Zeugnis abgelegt, von dem Platon ausgegangen war. Im Laufe dieser Untersuchungen bringt er einen Abschnitt, der so lange bei einer Sache verweilt, daß ihm an sich lieb gewesen sein muß, seine Meinung abzugeben. Das ist ein Urteil über den Genuß, den die Komödie gewährt. Von ihr war er einst angeregt, als er den Protagoras schrieb; sie läßt er noch in den Gesetzen bedingt zu, während er die Tragödie verbannt. Es ist besonders erfreulich, daß wir hier gelegentlich seine Gründe erfahren.

Die Lust, welche das Drama erzeugt, wird zunächst als Beispiel dafür angeführt, daß sich Lust- und Schmerzgefühle mischen (47c), ebenso wie in Zorn und Furcht und Sehnsucht, in Trauer und Liebe, in Eifersucht und Neid. Den Genuß der Tragödie, den die Menschen gerade dann empfinden, wenn sie zu Tränen gerührt werden, genügte es mit einem Worte zu bezeichnen. Schon seinen Ion hatte er sagen lassen, daß die Zuhörer mit ihm am meisten zufrieden wären, wenn er sie zum Weinen brächte, 535e. Aber bei der Komödie lag die Mischung der entgegengesetzten Gefühle nicht so nahe. Daher wird der Nachweis erbracht, aber aus der „Komödie des Lebens". Der Unterschied der ethischen Terminologie zwingt den Deutschen, sich ziemlich weit von dem Originale zu entfernen; wir mögen etwa so sagen: Dummheit, Eitelkeit, Renommage, Wissensdünkel und so fort sind schlechte Eigenschaften, und das Gefühl, das sie erregen, zumal an einem Freunde, ist Mißbehagen, also Schmerzgefühl. Aber lächerlich werden sie doch auch oft genug, auch an einem Freunde, und wo wir lachen, haben wir ein Lustgefühl. Wenn Platon dies zur Erläuterung des Genusses vorträgt, den die Komödie bereitet, so ist deutlich, daß er nicht mehr die aristophanische im Auge hat, sondern die zu seiner Zeit erblühte, aus der später Menander hervorging, bei dem wir solche Charaktertypen vorfinden. Dazu war also bereits der Weg beschritten; das billigt Platon, und wenn er das tut, hat er auch von dieser zeitgenössischen Dichtung Notiz genommen[1]).

[1]) Auf eine Spur dieser Bekanntschaft mit dem Komiker Theopompos ist oben S. 257 hingewiesen; das gehörte aber in weit frühere Zeit.

Hieran also liegt es, daß er in den Gesetzen, 816 e, die Komödie zuläßt, weil er darauf Wert legt, daß die Bürger an dem Lächerlichen das Ernste lernen, aber sich die Schauspieler von außerhalb bestellt, denn seine Bürger dürfen sich mit der Nachahmung, vollends des Schlechten, nicht abgeben; außerdem wird nur die Vorführung von typischen Gestalten gestattet, persönliche Angriffe streng geahndet, 935 e. Es sind durchaus pädagogische Gesichtspunkte, die Platon leiten, wenn er die Tragödie verwirft, die Komödie bedingt zuläßt. Mitgewirkt wird aber doch haben, daß die Tragödie seiner Tage nichts taugte, in der Komödie das Charakterlustpiel, der „Spiegel des Lebens" sich vorbereitete, und Platon, nicht der Moralist, sondern der Dichter den lebenskräftigen Keim bemerkte. Die Aristoteliker haben die lächerlichen Typen des Lebens selbst verfolgt, und aus Theophrasts Charakteren spricht derselbe Geist wie aus Menanders Dramen. Von ihm schon etwas bei dem greisen Platon zu verspüren ist eine erfreuliche Überraschung.

19. Dions Tod.

Platon hatte sich seit seiner Heimkehr im Herbste 360 von den sizilischen Händeln persönlich ganz zurückgehalten. Ihm war es gar nicht recht gewesen, daß Dion zum Kriege schritt, denn er hatte die Hoffnung, vermitteln zu können, noch nicht ganz aufgegeben, weil er Dionysios nicht ganz aufgeben mochte. Aber er hatte doch alles geschehen lassen, und wenn die Akademie sich stark an dem Zuge Dions beteiligte, so war Platon vor der Welt dafür verantwortlich. Er selbst warf sich mit ganzer Kraft auf die neue Aufgabe, die Naturwissenschaft, und wenn er auch bald einsah, daß er den erstgefaßten großen Plan nicht durchführen konnte, was er im Timaios herausgab, war doch etwas Gewaltiges. Von seiner Tätigkeit als Lehrer legt der Philebos Zeugnis ab, mittelbar auch davon, daß er dem Leben und seinen Forderungen ebenso Rechnung trug, wie er zehn Jahre früher im Politikos den Staat mit mehr Rücksicht auf die Realitäten des Lebens behandelt hatte als früher. Daß er an den Gesetzen fortarbeitete, auch dies im Hinblick auf die praktische Gesetzgebung in den geplanten sizilischen Neugründungen, dürfen wir hinzurechnen. So stand er zwar abseits, aber den Blick doch immer auf Syrakus gerichtet, und sein Herz schlug warm bei den Erfolgen des geliebten Mannes, an dem alle seine Hoffnungen hingen. Oft genug durfte er den vollen Sieg errungen glauben, aber immer wieder kamen Rückschläge, und nun brachte das Jahr 353 die schreckliche Entscheidung. Dion ermordet, ermordet durch einen Athener, einen aus dem Kreise der Akademie. Kallippos selbst wagte als Herr von Syrakus an Rat und Volk von Athen zu schreiben, die Dinge in seinem Sinne darzustellen; man kann sich denken, wie er über Dion geredet haben wird. Platon war von dem Schlage im tiefsten Herzen getroffen. Noch einmal, ein letztes Mal, zwang

ihn die Muse, sein Gefühl unmittelbar in einem Gedichte ausströmen zu lassen.

Tränen haben die Schicksalschwestern
Hekabe und den Troerfrauen
zugesponnen
vor der Geburt.

Doch du standest im Siegerkranze,
Dion, als das Geschick dir aller
Hoffnung Früchte
plötzlich entriß.

Ruhest in heimischer Erde, teuer
deinem Volke. Wie glühend hat dich
meine Seele,
Dion, geliebt.

So erschien ihm das Ende als Eingriff eines tückischen Dämons, der dem reinen Streben des edelsten Menschen den Sieg mißgönnte. An Dions Wollen und auch an seinem Können war er nicht irre geworden. Ja, er mochte auch jetzt noch im Vertrauen auf die Gerechtigkeit seines Prinzips und zugleich auf dessen logische Richtigkeit die Hoffnung nicht ganz aufgeben, es könnte eine Versöhnung der streitenden Parteien erreicht werden, so daß Sizilien vor dem sonst unvermeidlichen Untergange bewahrt bliebe. Vermitteln mußte er selbst, das war er Dions Andenken, das war er dem Rufe der Akademie schuldig. So entzog er sich dieser Pflicht nicht, so schwer es ihm war. Hieß es doch auch von sich reden, und das hatte er sein langes Leben lang streng vermieden. Aber jetzt war er es auch sich selbst schuldig, denn Verleumdungen waren laut geworden, die seine Ehre als Mensch und, was ihm schwerer wog, als Philosoph antasteten. So griff er sofort zur Feder: noch im nächsten Jahre spätestens sind die beiden Briefe verfaßt, die in der Sammlung die Ziffern 7 und 8 führen; der erste übertrifft an Umfang manchen Jugenddialog, als einziges Selbstzeugnis dem Freunde und vollends dem Biographen Platons unschätzbar.

Die Angriffe, denen er begegnet, lagen zum Teil schon weit zurück. Nicht umsonst hatte er in Syrakus Feindseligkeiten wachgerufen, die zum persönlichen boshaften Angriffe vorgingen,

als Dion den Krieg begann. Wir nähern uns der demosthenischen Zeit, die reich an einer giftigen persönlichen Publizistik ist. Gefälschte Briefe waren schon ein älteres Mittel: das sollte schon Odysseus gegen Palamedes angewandt haben. So ist uns unter den Werken Platons ein Schreiben erhalten, das an Dionysios gerichtet sein will; aus dessen Kreise wird es verbreitet sein[1]). Es will die Garantie der Echtheit in dem ersten Satze tragen, in dem Platon selbst sagt, die Grußformel, deren er sich zu bedienen pflegte, wäre ein Beweis der Echtheit, und am Schlusse bittet er, den Brief oder doch einen Auszug sorgfältig aufzubewahren. Für uns freilich verrät sich gerade darin die fremde Mache. Dann mahnt er halb geheimnisvoll an ein Wort, mit dem Dionysios einmal eingestanden haben soll, wie viel er bei Platon gelernt hätte. Dabei wird so geredet, als hätte er ihn 366 eingeladen, während das allein durch Dion geschehen war. Dann empfiehlt Platon einen Astronomen Helikon, der wirklich in Syrakus war, wenigstens später, und von ihm empfohlen sein kann, aber es geschieht in hämischer Weise: er hat mit Isokrates und Polyxenos (dem Philosophen, der in Syrakus gegen Platon geschrieben hat, oben S. 550) verkehrt, ist aber, „was man ihm danach nicht zutrauen sollte, kein übler Gesellschafter und scheint auch ein ganz redlicher Mensch zu sein". Über die Beziehungen zu Dion fällt nur eine dunkle Andeutung, die aber schon im Altertum richtig aufgefaßt ist: Platon hat sich dazu hergegeben, Dion daraufhin zu sondieren, ob er sich eine Scheidung von seiner Frau gefallen lassen würde. Daß davon zu der Zeit bald nach der ersten Reise noch lange keine Rede war, hat der Verfasser nicht bedacht; ihm kam es darauf an, den Platon als Mitwisser und keineswegs entrüsteten Mithelfer des Dionysios an einer Zumutung hinzustellen, die den Dion auf das tiefste gekränkt hatte. Das war also darauf be-

[1]) Es steht als letztes hinter einem Schreiben an Archytas, das aus einer anerkannt gefälschten Korrespondenz der beiden hier aufgenommen ist, ohne die anderwärts erhaltene Antwort. Es steht auch getrennt von den doch, wenn echt, zusammengehörigen, einer Feder entstammenden Briefen Platons an Syrakusier, 2—4, ist also durch seine Stellung schon verdächtigt. Jene drei Briefe sind auf Grund von 7 und 8 verfertigt, die manchmal geradezu ausgeschrieben werden. Davon ist hier keine Spur, auch stilistisch nicht. Es ist eben kein spätes Machwerk, sondern zeitgenössisch mit praktischer Tendenz, also von beträchtlichem Werte.

rechnet, auch zwischen Dion und Platon Entfremdung zu erzeugen; das Schriftstück wird etwa 359—58 verfaßt sein. Die Hauptsache aber ist, daß Platon als ein verächtlicher Bettler um Geld und wieder um Geld erscheint. Das ist mit unleugbarem Geschick gemacht, wenn sich auch verrät, daß der Verfasser nicht über alle athenischen Personen hinlänglich unterrichtet ist[1]). Man kann sich vorstellen, wie diese Dinge wirken mußten; schon daß der Freund Dions zugleich als politischer Agent des Tyrannen tätig ist, zeigte den Charakter des strengen Sittenrichters in dem übelsten Lichte, und dem verzieh man nicht, was man jedem Staatsmanne unbesehen zutraute.

Trotzdem glaubt man gern, daß Platon über Verunglimpfungen dieses Schlages mit kaltem Achselzucken hinwegsah. Um so empfindlicher waren ihm die Angriffe auf seine Philosophie. Dionysios selbst hatte eine Schrift verfaßt oder unter seinem Namen verfassen lassen und andere aus seinem gelehrten Stabe gegen Platon mobil gemacht. Die eigene Metaphysik, die sie auf den Markt brachten, kennen wir nicht; sie ist vergessen wie all diese Pamphlete. Aber der persönliche Angriff traf Platon an seiner verwundbarsten Stelle. Es war geradezu oder durch die Blume gesagt, daß er dem Dionysios einen Einblick in das Allerheiligste seiner Lehren verstattet hätte; dabei wäre an den Tag gekommen, was an dem „Herrn und Meister der Philosophie“ wäre, wie sie ihn höhnisch nannten[2]). Es kann kaum anders

[1]) Er läßt Platon im voraus um 10 Minen für die Bestattung seiner noch lebenden Mutter bitten. Periktione, deren dritter Sohn zu der Zeit über sechzig war, wo er den Brief geschrieben haben soll, hatte allerdings Anrecht auf den Tod, aber sie hatte ja den Pyrilampes geheiratet: man muß sich einen seltsamen Roman ausdenken, um dem Platon die immer nur moralische Pflicht zuzuschieben, sie zu bestatten. Daß er 1000 Drachmen daran wenden wollte, lief seinen Grundsätzen zuwider: in den Gesetzen erlaubt er nur die Hälfte für die Bürger der ersten Steuerklasse. Es ist eine starke Zumutung, diese plumpen Erfindungen ernst zu nehmen. Und die vier Töchter von Nichten, die er ausstatten soll, eine noch dazu zur Zeit ein Säugling, sind erst recht possierlich. Aber in der Ferne von Athen wird alles des Eindruckes nicht verfehlt haben, und halb ausgesprochene Dinge deuten sehr geschickt auf große Intimität zwischen Dionysios und Platon: das wirkte in Athen.

[2]) Etwas Ähnliches hat Platons Neffe Speusippos gegen Isokrates unternommen, dessen „Geheimnisse“ er in einer Streitschrift an den Tag bringen wollte (Diogenes 4, 2). Isokrates hatte den Inhalt seiner rhetorischen

sein, als daß sich der Angriff gegen die Metaphysik des Staates richtete, die wirklich am tiefsten in seine persönliche Religion blicken läßt. Der Vorwurf, daß er nur nach Syrakus gekommen wäre, um für Dion zu intrigieren und mit seinen hohen Worten den Dionysios zu betäuben, mag auch ausgesprochen sein; der war aber sicherlich schon 366 offen von der Partei des Philistos erhoben, und das kann man dieser Partei auch nicht verdenken.

Platon hat alles ertragen, bis die Ermordung Dions das Schweigen zum Verrat machte und seine Scheu bezwang, auch von sich zu reden. Jetzt galt es die Lauterkeit der Pläne vertreten, die zugleich die Dions und die seinen waren, und er mußte auch versuchen aus dem Schiffbruch zu retten, wenn noch etwas zu retten blieb. Es war natürlich, daß die Anhänger Dions, die es in Syrakus doch noch gab, sich in ihrer Ratlosigkeit an ihn wandten. Sie scharten sich um dessen Sohn Hipparinos; der stellte einen Prätendenten vor, aber nichts weiter. Macht hatte die Partei auch nicht; in der Stadt gebot ein anderer Hipparinos, Sohn des Dionysios I., allerdings für die eigene Herrschaft, nicht für die seines Bruders; er hatte sich als Sohn von Dions Schwester mit dessen Anhängern vertragen. Platon begriff, daß höchstens ein Kompromiß aller Parteien und eine Amnestie, wie er sie 403 zu Hause erlebt hatte, helfen konnte. Sie hielt er nur für durchführbar auf Grund einer Verfassung, die in Wahrheit eine Abdankung aller Prätendenten bedeutete: sie sollten sich mit der äußeren Ehrenstellung eines machtlosen Königtumes begnügen. Er hat wohl gedacht, die beiden jungen Leute würden sich damit abfinden; Dionysios könnte man, da er wohl widerstreben würde, loswerden, wenn nur die besseren Elemente seiner Partei begriffen, daß Sizilien für die Hellenen verloren war, wenn man sich nicht vertrug. Die Verfassung mußte oktroyiert werden; dazu war eine Intervention von Unparteiischen nötig, die man aus dem Mutterlande berufen sollte. Das war ein Weg, den später viele hellenische Städte beschritten haben: zahlreiche Urkunden belehren uns über die Berufung fremder Richter, die schiedlich friedlich die Rechtsverhältnisse einer Stadt ordnen, welche sich selbst nicht zu helfen wußte.

Lehre natürlich nicht veröffentlicht; das würde ja seiner Schule Abbruch getan haben. Später ist wohl aus Schülerkreisen ein „rhetorisches Handbuch des Isokrates“ erschienen.

Es ist nur ein gradueller Unterschied zwischen dieser Tätigkeit und der Revision einer Verfassung. Und auch so etwas war nicht unerhört; es ist ja auch in Sizilien durch Timoleon schließlich geschehen. Aber freilich eine Verfassung, wie sie Platon immer noch plante, ist es nicht geworden; die Prätendenten vollends sind alle beseitigt, die beiden Hipparinos irgendwie umgekommen, Dionysios in Korinth interniert, wo er in Vergessenheit gestorben ist. Die Fabel sagt, er wäre Schulmeister geworden; das hatte er nicht nötig; aber er mag sich als Lehrer seiner eigenen Philosophie aufgespielt haben. Platons anderer großer Plan, eine Besiedelung Siziliens zur Stärkung des Hellenentums einzuleiten, ist vollends gescheitert. Dem Strome der Auswanderer öffnete Alexander den Osten; damit war der Westen den Italikern preisgegeben.

Diese Vorschläge richtete Platon an die Partei Dions nach Syrakus; es war ein offener Brief, aber offen nur für die Partei in Syrakus. Ihr gegenüber legte er auf seine Person möglichst geringes Gewicht; was packen sollte, war, daß aus ihm Dion selber sprach; so hat er diesen denn in einer langen Schlußrede das Wort führen lassen. In der eigenen Sache mußte er vor dem großen hellenischen Publikum reden, wählte aber, weil ihm das am nächsten lag, dieselbe Adresse an Dions Freunde, hielt indessen diese Fiktion nur so eben äußerlich aufrecht, und auch so wird es zuweilen störend. Über seine Schule fällt kein Wort; daher kann er davon schweigen, daß Kallippos, dessen Namen er nicht über die Lippen bringt, zu ihr in Beziehung gestanden hatte. Dions Gedächtnis wahrt er gegen alle Mißdeutungen und tritt für die Lauterkeit seiner Gesinnung ein, aber schon das wird ganz zur Selbstverteidigung, denn Dion hat nur die Gedanken auszuführen gehabt, die er selbst einst in dessen junge Seele gepflanzt hat. Eben darum beginnt er mit den Geständnissen über die politischen Erfahrungen und Hoffnungen seiner eigenen Jugend, die für uns unschätzbar sind, weil sie uns den Schlüssel zum Verständnis seiner Entwicklung geben: er hat schon damals gewußt, daß die Philosophie die Führung im Staate haben muß. Zu diesem Glauben hat er den jungen Dion bekehrt, der dafür gelebt hat und gestorben ist. Auch den jungen Dionysios zu gewinnen ist Platon dann von Dion nach Syrakus gerufen worden. Es ist nicht gelungen; zuerst vereitelte es der unberechtigte

Argwohn des Dionysios gegen Dions lautere Absicht; später scheiterte Platons Versuch, einen Vergleich zu erwirken, vor allem daran, daß dem Tyrannen trotz guter Begabung der Wille fehlte, einen gesitteten Lebenswandel zu führen. Diese Kritik mußte, als der Brief erschien, unmittelbar durchschlagen, denn die Trunksucht des Dionysios war notorisch. Von direkten Angriffen auf die Gegenpartei, auf Philistos und später auf Herakleidas, hält sich Platon fern; auch von der schnöden Gewalttat, die Dionysios I. sich gegen ihn erlaubt hat, fällt kein Wort. Er ist vornehm genug, anzuerkennen, was der Tyrann für das Hellenentum geleistet hat (in dem kleinen Briefe), und zeigt für diesen mehr psychologisches, für die Lage der Westhellenen mehr politisches Verständnis, als die meisten ihm zutrauen, so daß wir um der Geschichte willen seine Zurückhaltung bedauern. Er gibt nur eine anschauliche und überzeugende Erzählung seiner eigenen Erfahrungen und Leiden auf den beiden Reisen; die anderen Ereignisse werden nur gestreift, weil sie damals den Lesern bekannt genug waren. Zum Glück haben andere Teilnehmer Berichte veröffentlicht, und ist davon so viel erhalten geblieben, daß auch wir noch die Hauptsachen übersehen.

Äußerlich wird die Erzählung in Platons Brief zersprengt, weil seine Form verlangte, daß er den vorgeschobenen Adressaten, der Partei Dions, einen Rat erteilte, was doch mit dem wirklichen Zwecke der Selbstverteidigung nichts zu tun hatte und sich notwendig in Allgemeinheiten halten mußte, da die bestimmten Vorschläge, die in dem anderen Briefe stehen, vor die große Öffentlichkeit gar nicht gebracht werden durften. Wenn daher allgemeine Mahnungen zur Versöhnlichkeit und strenge Forderungen an den sittlichen Lebenswandel einen breiten Raum einnehmen, so wird das durch die Not entschuldigt, harmoniert übrigens gut mit dem, was er dem Dionysios zum Vorwurf macht; auch mochte er wissen oder annehmen, daß Dions Sohn und seine Umgebung diese Ermahnungen sehr nötig hatte.

In einer anderen Abschweifung, die er selbst so bezeichnet und durch dieses Geständnis entschuldigt, kommt das zur Sprache, was ihm am meisten am Herzen liegt. Die tiefe Erregung einer in ihrem Heiligsten verletzten Seele klingt durch diese Worte, macht sie seltsam, schwer verständlich und doch sind sie für die richtige Würdigung seines innersten Wesens ganz ebenso un-

schätzbar wie die Angaben über die politischen Pläne seiner Jugend. In dem Berichte über seinen Verkehr mit Dionysios auf der zweiten Reise kommt er auf die Angriffe gegen seine Philosophie. Dionysios wollte von Platon alles gelernt haben, was dieser lehren konnte. Das ließ sich leicht abtun. Ein einziges Mal hatte er dem Tyrannen Vortrag gehalten; dann hatte er genug. Wir müssen das auf sein Wort glauben, dürfen uns aber an das Wort halten: im gelegentlichen Verkehre wird auch von philosophischen Dingen mancherlei berührt sein. Dabei blieb jene Behauptung doch eine Lächerlichkeit. Die Weisheit, mit der Dionysios und seine Literaten Platons Philosophie übertrumpft haben wollten, wird keiner Kritik gewürdigt; einerlei, was sie behaupteten: sie konnten ja überhaupt nichts wissen, was nicht in seinen Büchern stand, und die verstanden sie nicht. Aber sie hatten auch behauptet, er hätte dem Dionysios anvertraut, was er noch nie ausgesprochen hätte, seiner Weisheit entscheidendes, letztes Wort. Das rührte an etwas, das er wirklich in seiner Seele barg, weil es nicht mehr Wissenschaft, sondern Glaube war. Man mag annehmen, daß er in Syrakus Hindeutungen hatte fallen lassen, die nun mit der Absicht, seine Wissenschaft herabzusetzen, ausgebeutet wurden. Wir aber müssen den Verleumdern dankbar sein, denn sie haben dem Platon einmal Veranlassung gegeben, seine Ansichten über die Möglichkeit, zu dem Reiche der Ideen vorzudringen, noch einmal kurz zu formulieren, was höchst wichtig ist, weil es modernen Hypothesen den Boden entzieht, die den Brief als unecht unberücksichtigt ließen. Vor allem aber hat der Angriff ihm das Geständnis abgerungen, das er in Worten abgibt, dunkel und absonderlich, deren Sinn sich etwa so wiedergeben läßt (341c).

„Wenn einer jetzt oder in Zukunft behauptet, er besäße ein Wissen um dasjenige, dem mein Streben eigentlich gilt, einerlei woher er das Wissen haben will, so sage ich, er hat keine Ahnung davon. Ich habe nicht darüber geschrieben und werde niemals darüber schreiben, denn es läßt sich nicht wie die Objekte wissenschaftlicher Untersuchung behandeln; der Wissenschaft ist es unaussprechlich. Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschlüge, ein Feuer auf; das nährt sich dann selbst. Ich weiß es wohl, ich könnte am besten darüber reden,

und mir geht es am nächsten, wenn schlecht darüber geredet wird. Wenn ich glaubte, es ließe sich befriedigend vor der Öffentlichkeit darüber reden oder schreiben, so würde ich es für die höchste Aufgabe meines Lebens halten; ich würde ja der Menschheit den größten Dienst erweisen, denn die ganze Natur der Dinge würde damit ans Licht gebracht (das Rätsel des Lebens gelöst). Aber verständlich würde ein Versuch schriftlicher Mitteilung doch nur ganz wenigen sein, und denen hilft ein leiser Wink dazu, es selbst zu finden. Die andern würden sich mit Verachtung abwenden oder sich in dem Wahne wiegen, sie wüßten nun etwas ganz Erhabenes."

Dies letzte ist aus den Erfahrungen heraus gesagt, die Platon an seinen Schülern gemacht hat. Darauf kommt er später zurück. Seine Dialektik mit allem, was an Forschung und Denkarbeit sonst dazu gehört, ist ja die Voraussetzung für den Seelenzustand, in dem jene plötzliche Erleuchtung allein kommen kann, der keine Ekstase ist, sondern das Aufleuchten der Lösung, wenn man lange genug über ein Rätsel gesonnen hat. Aber er hat es erfahren (344a), daß nicht nur vielen die Begabung gebricht, so weit in dem wissenschaftlichen Denken zu kommen; andere haben trotz reichster Begabung für dieses Höchste keine Empfänglichkeit. Es muß aber beides vorhanden sein. „Also wird ein ernsthafter Mann sich hüten, das auszusprechen, mit dem es ihm eigentlich ernst ist, weil er es damit nur dem Spott und Hohn der Menschen preisgibt. Alles was wir schreiben, ist immer nicht das, was uns recht eigentlich am Herzen liegt; nur die Eitelkeit wird sich verleiten lassen, dies Teuerste ans Licht zu ziehen."

Platon hat von dem, was ihm das Höchste war und auch für die Welt das Wichtigste gewesen sein würde, nicht geschrieben, konnte und wollte es nicht. Das sagt er deutlich. Das gemahnt an die Verwerfung der Schrift im Phaidros. An ihn gemahnt auch, was er über die plötzliche Erleuchtung sagt, in der allein nach langem, ernstem Bemühen die wahre Erkenntnis des Ewigen sich erschließt. Es ist etwas Unbewußtes darin, etwas von göttlichem Wahnsinn, obwohl es doch nicht von außen hereinkommt, sondern die endlich reifende Frucht des wissenschaftlichen Denkens ist, und dennoch kein „Lehrgegenstand", nicht beweisbar, nicht mitteilbar. Wenn Dionysios sich auf mündliche Belehrung

berief, so dürfte er doch nicht ganz gelogen haben, und ohne Beziehung auf Platons Schriften konnte er auch keinen Glauben finden. Es deutet auch eine Spur direkt auf Platons Staat. In ihm haben wir gelesen, wie der Mensch von dem Wahne zur Wahrheit nur gelangt, wenn er lernt, auch wohl gezwungen wird, seinen Hals umzudrehen, von den Schattenbildern des Sinnlichen, das er in der Höhle der Sterblichkeit gefesselt allein wahrnehmen kann, auf das wahre Licht, ja weiter als auf die Sonne hin, bis ins Jenseits, zur Idee des Guten. Wenn er dem Dionysios auch nur die Grundlinien seiner Philosophie vortrug, so mußte er in irgendeiner Form auf das deuten, was dieser Philosophie Fundament und Krönung zugleich war. Um so mehr mußte er davon reden, weil seine Gottheit nicht nur das ewige Naturgesetz, sondern zugleich das ewige Sittengesetz war, und er Dionysios die Erfüllung des Sittengesetzes als erste unverbrüchliche Forderung entgegenhielt, deren Erfüllung der Tyrann auf sich nehmen mußte, wenn er Platons Schüler, wenn er ein Philosoph werden wollte. Das tat er nicht; da ist es zu keiner Fortsetzung des Unterrichts gekommen, und alles andere nahm dann den unseligen Verlauf, unvermeidlich.

Nach jener Stelle des Staates, in der die Idee des Guten eingeführt wird, hat Platon, außer in mythischer Hülle, niemals wieder von seiner Gottheit geredet, denn wir wissen, so oft er Gott oder gar die Götter nennt, liegt immer etwas Mythisches darüber, denn einen jeden Gott denken sich alle mindestens so weit menschenähnlich, daß er eine der menschlichen ähnliche Seele hat. Die ängstliche Scheu, die ihm verbot, zu den Göttern namen und Genealogien irgendwie Stellung zu nehmen, weil er wußte, daß er sie dann bekämpfen mußte, hat Platon auf seinen wahren Gottesbegriff übertragen, weil er wußte, daß er ihn mit der Wissenschaft nicht erreichen konnte, also Angriffen von ihrer Seite aussetzte, obwohl sie ihn doch zu diesem Glauben geführt hatte. Wie er sich streng wissenschaftlich in der Schule vernehmen ließ, wo die herzlichen Nebentöne schweigen mußten, lesen wir im Philebos (S. 640). Hier hören wir, daß auch die Schüler, deren wissenschaftliche Befähigung er anerkannte, für seine leisen Hinweise zumeist unempfänglich blieben. Um so mehr schwieg er. Wie schwer muß es ihm geworden sein, nun einem böswilligen Angriff zu begegnen. Und das haben sie

doch nicht erreicht, daß er nun den Schleier lüftete; nur aus dem Ganzen seiner Werke und der persönlichen Kenntnis ihres Verfassers, die sie erschließen, dürfen wir hoffen, den Sinn seiner ablehnenden Worte zu erfassen: es war keine Geheimlehre, die er hütete, wie schon die Fälscher gemeint haben, die andere Briefe nach diesen verfertigten, sondern war, was auch manch ein anderer sich durch Worte zu profanieren scheut, sein Glaube, die Religion, welche ihm die Kraft gab zu leben und zu denken und auch unter den Schicksalsschlägen, die ihn jetzt heimsuchten, das innerste Glücksgefühl nicht zu verlieren, mit seinem Gotte in Frieden zu leben.

Wie ihm Dions Tod zum letzten Male die unmittelbare Äußerung des Gefühles in einem Gedichte abrang, so zwang ihn dieser Angriff zu einem halben Geständnis seines Glaubens. Es war keine Befreiung, wie sie ihm das Dichten seiner Mythen bereitet haben wird. Es gewährt auch uns nicht die Erhebung wie jene, die uns in die reinen Ätherhöhen emporziehen und an den Entzückungen seiner schauenden Seele teilnehmen lassen. Und doch, wer ihn lieben gelernt hat, der nimmt auch gern an seinen Schmerzen teil; auch da wird er an ihm lernen.

Von der Tragödie und Komödie des Lebens hatte er noch eben im Philebos geredet. Was er jetzt durchmachen mußte, war die Katastrophe in der Tragödie seines Lebens. Daß er sich als alter Mann in die Charybdis des tätigen Lebens begeben hatte, war seine Schuld; nun rächte sie sich auf Erden. Die Bühne erzwingt einen raschen Schluß; das Leben ist grausamer; es geht auch nach dem fünften Akte weiter. Daß Platon in der Jugend niemals gelacht hätte, ist eine dumme Fabel, aber nach Dions Tode traut man ihm höchstens ein müdes, wehmütiges Lächeln zu. Aber Platon ist er bis zum letzten Atemzuge geblieben, und seine Jünger sind an ihm so wenig irre geworden wie er an dem Glauben an seinen Gott und an dem Gottesdienste, den dieser forderte, der wissenschaftlichen Arbeit.

20. Resignation.

Fünf Jahre hat Platon den Dion überlebt. Keine Schrift von ihm ist bei seinen Lebzeiten mehr erschienen, aber unmittelbar nach seinem Tode[1]) gab sein letzter Vorleser und Famulus die Gesetze heraus, die an Umfang mehr als ein Fünftel seiner gesamten Werke ausmachen und dennoch keinen Abschluß haben, so daß der Herausgeber ihnen einen Nachtrag eigner Fabrik beifügte, der sich mit ihnen erhalten hat und, wie unvermeidlich, von der Masse der Unkundigen für platonisch gehalten ward; daß dasselbe heute noch geschehen konnte, war ein trauriges Zeichen. Schon die Schnelligkeit der Publikation schließt den Gedanken aus, daß Philippos viel andere Arbeit in die Gesetze gesteckt haben könnte, als was er unter Platons Augen in der Weise tat wie Riemer für Goethe; es ist auch nichts darin, was den Verdacht einer fremden Hand aufkommen ließe. Die „Epinomis" zeugt durch ihre Absonderung für die Ehrlichkeit des Philippos. Allerdings nicht weniger für seine Beschränktheit, und der Versuch, den Stil der Gesetze nachzuahmen, ist kläglich ausgefallen.

Was Platon nach seinem Tode der Welt als sein Vermächtnis übermachte, aber erst dann, weil er ihre Resonanz nicht mehr hören wollte, also wie Goethe es mit dem zweiten Faust gehalten hat, ist ein so wunderliches Chaos, daß viele sich gar nicht damit abfinden können, und Eduard Zeller mit einer bedeutenden Schrift seine Arbeiten an der griechischen Philosophie eröffnet hat, die das Ganze für unecht erklärte, trotzdem daß Aristoteles schon eine Kritik der Gesetze geliefert hat, allerdings so flüchtig,

---

[1]) Isokrates deutet in seiner Rede an Philippos 12 so auf sie hin, daß er auf allgemeines Verständnis der Anspielung rechnet. Das Buch war also sofort nach Makedonien gegangen. Der Philippos ist Herbst 346 erschienen.

daß man sieht, er hat nur in ihnen geblättert; das ist bezeichnender, als was er gegen sie ausführt. Es lohnte sich ihm nicht, mehr Aufmerksamkeit daran zu wenden, und in der Tat, wer Platons Philosophie als Philosoph sucht, kann sich die Mühe sparen, die dieses schwere Werk dem Leser bereitet. Es sind nicht viele Seiten darin, die ungetrübten Genuß gewähren, aber daß der Greis nichts Neues und zugleich Wahres und Tiefes, auch praktisch Verwendbares zu sagen gehabt hätte, trifft durchaus nicht zu. Und für den Biographen ist auch das von höchstem Werte, was er aus diesem Munde zu hören bedauert. Ihm lohnt sich die allerdings saure Mühe, sich in dem Labyrinthe zurechtzufinden, wozu wenige Leser geneigt sein werden; ich habe daher mehr Verweisungen auf bestimmte Stellen als sonst eingefügt. Philippos hat das Ganze in zwölf Bücher eingeteilt[1]); seit der Staat erschienen war, war der Fortschritt gemacht, überlange Schriften so zu gliedern. Aber das ist eine äußerliche Teilung, denn es ist kein Ganzes, sondern ein Konglomerat, und es hat keine Teile, sondern besteht aus größeren und kleineren Stücken, die der Verfasser gewaltsam aneinandergeschoben hat; ein rudimentärer Dialog soll sie notdürftig zusammenhalten. Offenbar hat Platon einmal einen Anlauf genommen, das was er in seinen Papieren hatte, zu einem Dialoge zu verarbeiten, hatte dazu eine Exposition entworfen, aber der Stoff war zu reich und zu ungleichartig, so daß er bald müde ward, oft genug nur die Papiere aneinanderklebte, hier und da eine Rückverweisung auf den Eingang einfügte, sonst aber umarbeitete und nachtrug, ohne doch jemals den Schlußteil auszuarbeiten, auf den er doch mehrfach hingewiesen hatte. Endlich aber brach er alles über das Knie, so daß kaum der Schein eines Abschlusses vorhanden ist. Der Erfolg ist, daß an vielen Stellen der Zusammenhang fehlt oder nur äußerlich hergestellt ist, Wiederholungen zahlreich, Widersprüche gar nicht selten sind, ja es finden sich sogar unausgeglichene Doppelfassungen[2]). Die Erfindung des Dialoges gehört zu dem Anlaufe, ein Ganzes zu machen, er ist daher am Anfange

[1]) Gerade dies bezeugt Suidas im Leben des Philippos ausdrücklich. Bei Diogenes III 37 steht, Platon hätte das Buch „im Wachs", d. h. im Konzept hinterlassen. Der Ausdruck mindestens ist nicht alt, und ein so umfängliches Werk schreibt niemand auf Holztafeln; es ist eine Übertreibung des Richtigen, daß das Werk äußerlich noch nicht abgeschlossen war.

[2]) 633e wird gar auf etwas zurückverwiesen, was nirgends steht.

lebhafter; aber späterhin verschwindet er auf lange Strecken so gut wie ganz, so daß die Form dieselbe wird wie im Timaios, und nur in noch späteren Einlagen, die erst geschrieben sind, als die Personen des Gespräches erfunden waren, wird von der Gesprächsform wieder Gebrauch gemacht[1]). Der Stil ist nirgend so, wie man ihn von ersten Entwürfen erwartet, skizzenhaft, bloß dem Ausdrucke des Gedankens dienend, sondern überall künstlerisch oder besser künstlich geformt, überall unfrisch, oft manieriert, durchaus Altersstil, mit Recht oft mit dem des alten Goethe verglichen. Besonders fällt auf, daß Platon nun häufiger und anders als sonst die grammatische Korrektheit des Satzbaus durchbricht, was doch mit der ganzen Formgebung in Widerspruch steht. Früher tat er es, um den Eindruck der mündlichen Rede zu erzielen, und der Erfolg war vollkommen. Jetzt schwankt man, ob man darin unbeabsichtigte Ungleichheiten einer ungefeilten Niederschrift oder beabsichtigte Verkünstelung erblicken soll. Als gelungen können wohl nur noch einzelne Partien bezeichnet werden, in denen er als Prediger redet, erhaben und erhebend, selbst gleichsam schon der Welt entrückt, den Menschen verkündigend, was wir sind und was wir sein sollen. Im übrigen wird der Leser die Schale hart finden und nicht immer einen genießbaren Kern, und doch würde der Reichtum an Gedanken bei einem andern Schriftsteller groß erscheinen, blitzen wunderbar leuchtende Ahnungen mehr als Erkenntnisse auf, und wer dafür empfänglich ist, wird auch darin einen besonderen Reiz empfinden, zu sehen,

[1]) Das ganze fünfte Buch ist eine Rede, ebenso das neunte (außer dem kurzen Stück 857 b—864 c, in dem der rechtliche Begriff des unfreiwilligen Vergehens mit dem sokratischen Satze ausgeglichen wird, daß niemand freiwillig etwas Schlechtes tut), vielmehr schon von 842 an, und das elfte bis tief in das letzte hinein, bis 960, und diese Stücke hängen eigentlich zusammen, denn das zehnte Buch ist gewaltsam dazwischen geschoben, wohl das letzte was Platon geschrieben hat, susammen mit der Schlußpartie des zwölften Buches, in der er dem Nachfühlenden zu verstehen gibt, ich breche ab, weil ich nicht mehr kann. Diese in vielem befremdliche Schlußpartie ist 960 b mit den Gesetzen, die zusammenhängend vorgetragen waren, geschickt verzahnt, aber man merkt doch den innerlich ganz willkürlichen Übergang. Auch vom sechsten Buche ist die Hauptmasse 753—768, besser bis 782 (denn ein paar Zustimmungen ändern kaum etwas) zusammenhängender Vortrag.

wie einer der sprachgewaltigsten Stilisten die reichste und bildsamste Sprache verbildet und vergewaltigt.

Wir haben gesehen, daß die große Tetralogie, die im Philosophos gipfeln sollte, nur scheinbar lediglich logische und erkenntnistheoretische Fragen behandelt, in Wahrheit auf die Politik, die alte Forderung hinstrebt, daß die Herrschaft im Staate, die Leitung der Gesellschaft den Wissenden zukommt. Das war unvollendet geblieben. Die andere große Tetralogie sollte den Staat in neuer Bearbeitung aufnehmen und in ihren letzten Teilen ganz den politischen und, wie man jetzt mit einem abscheulichen Kunstwort sagt, soziologischen Problemen gelten. Auch das war nicht zur Ausführung gekommen. Es irgendwie zu ersetzen, dazu bot Platon seine letzte Kraft auf. Verhindert hatten ihn seine Hoffnungen, das als richtig Erkannte tatsächlich auszuführen. Jetzt war dazu jede Aussicht geschwunden. Wenn er bloß Philosoph oder auch nur in erster Linie Philosoph gewesen wäre, wie er jetzt erscheint, hätte er sich logischen oder mathematischen Studien zuwenden können, die ihn getröstet hatten, als ihm die Aufnahme seines Staates eine Enttäuschung bereitete. Darin würde ihn niemand gestört haben, und sein Ruf würde ein ganz anderer geworden sein, wenn er sich über die Axendrehung der Erde und die Möglichkeit, daß sie nicht das Zentrum der Welt bildete, verbreitet hätte, Fragen, denen er in denselben Jahren nachging. Aber er hatte sich als Jüngling zu politischer Arbeit berufen gefühlt und hatte in der Philosophie nur den richtigen Weg gefunden, dieses Ziel zu erreichen, wenn nicht handelnd, so doch lehrend und erziehend. Wenn denn jetzt die Welt sich überall dem verschloß, worin er ihr einziges wahres Heil sah, so wollte er wenigstens denen, die ihm vertrauten, einen Weg zeigen, wie sie auch außerhalb der aus den Fugen geratenen Welt sich eine Stätte bereiten und ein Gott wohlgefälliges Leben führen könnten. Auch sein letztes Werk könnte wie Goethes Wanderjahre die Auswanderer heißen. Man muß sich erinnern, daß er schreibt, während Athens zweiter Seebund zusammengebrochen ist, Sparta und Theben erschöpft sind, in Delphi die phokischen Tyrannen mit den Schätzen des Gottes eine Söldnerschar halten, die nach allen Seiten gewalttätig übergreift, in Sizilien die Zersetzung vollkommen ist, in Makedonien

Philippos, in Asien Maussollos die Hellenen Stadt um Stadt unterwerfen.

Irre geworden an seinem „Staate“ war Platon niemals. Er hatte ja gleich zugegeben, daß er nicht minder der wahre wäre, wenn er auch vielleicht nur im Reiche der ewigen Formen bliebe (592b). Auch daß er bei seiner Durchführung auf Erden mancher Anpassungen an die irdische Unvollkommenheit bedürfen würde, hatte er vorausgesehen. So denkt er auch jetzt, und wenn er sich herbeiläßt, die Weisungen für eine Durchführung in bestimmten beschränkten Verhältnissen zu geben, so rechnet er immer noch mit unvermeidlichen Änderungen, braucht sich also nicht davor ängstlich zu hüten, daß seine Ratschläge manchmal Unvereinbares bringen[1]). Aber daß er sich auf den Boden des Realisierbaren stellen will, führt ihn von selbst von den streng philosophischen Fragen ab; wo sich so etwas eindrängt, wie im zehnten Buche, ist es wirklich Einschiebsel, und so will das Ganze wieder von dem breiten Publikum gelesen werden, nicht nur von der Schule oder doch von wissenschaftlich Interessierten, wie die letzt vorhergehenden Werke. Trotz der wenig einladenden Form ist dieser Erfolg auch erreicht worden, hat doch der alte Isokrates sofort wenigstens von dem Erscheinen der Gesetze Notiz genommen.

Ohne Zweifel lagen eine Menge Vorarbeiten aus verschiedenen Zeiten vor, als Platon daran ging, dies Buch der Gesetze zu schreiben. Er wird für den Philosophos, Kritias, Hermokrates mancherlei skizziert haben, anderes war vielleicht nur geplant, war dann aber doch in Gedanken vorhanden. Vor allem aber hatte er Stoff gesammelt, als er an der praktischen Aufgabe mitarbeitete, Verfassungen und Gesetze für die Neugründung der sizilischen Städte zu schaffen. Das führte zu der Beschäftigung mit den Stadtverfassungen, d. h. der Beamtenorganisation und

[1]) 739 erklärt er den Staat, den er früher entworfen hat, für das einzige, bleibende Vorbild, dem man so nahe kommen soll wie möglich. Der Staat, den er in den Gesetzen entwirft, tut das, ist also der eine, wahre Staat in einer zweiten Weise. Er ist zunächst auch nur Entwurf, aber seine Verwirklichung wird erwartet, und dabei wird manche Konzession gemacht werden müssen: der dann entstehende Staat wird also der dritte sein. Dies der keineswegs versteckte Sinn der öfters arg mißdeuteten Stelle.

den Gesetzen, die vielfach, wie in Athen, die Form der Instruktion der Beamten trugen[1]). Gerade aus Westhellas stammte das neben Solons Gesetzen am weitesten verbreitete Rechtsbuch des Charondas von Katane; daneben war das lokrische Recht des Zaleukos berühmt; es hat aber auch im Osten, auf Lesbos und in Ionien, angesehene Rechtsbücher gegeben, die literarisch verbreitet waren, was unseres Wissens von dem kretischen Recht nicht gilt, so berühmt der Gesetzgeber Minos und der Richter Rhadamanthys[2]) sind. Daß Platon recht weite Umschau gehalten hat, wenn ihm auch natürlich das athenische Recht am nächsten lag, ist unverkennbar; er verweist auch für seinen Staat auf Heranziehung fremden Rechtes[3]). Daß es zu keiner praktischen Verwertung dieses Materials gekommen war, hat nicht nur zur Aufnahme von so vielen Spezialgesetzen, auch des Familien- und Zivilrechtes, geführt, sondern überhaupt bewirkt, daß das Buch den Titel die Gesetze erhalten hat. Diese Masse ist es, die in den Dialog kaum äußerlich hineingearbeitet ist.

---

[1]) Der Gegensatz griechischer und römischer Anschauung tritt darin auf das schärfste hervor, daß das römische Zivilrecht zu gutem Teile aus dem prätorischen Edikt erwachsen ist, in Griechenland aus der Dienstinstruktion, die das Volk dem Beamten gab, als er noch die Rechtsprechung in der Hand hatte. Dort meistert der Magistrat das Volk, hier ist er ein Diener, ein Minister des Volkswillens. Was auf beide Weise für Volk und Staat herauskommt, lehrt die Geschichte. Ich mußte schon beim Politikos an diesen Gegensatz erinnern.

[2]) Rhadamanthys wird auch von Platon 948b als der genannt, der den Eid als Rechtsmittel eingeführt hätte; das war der entscheidende Eid, bei dem es sich also wesentlich darum handelt, wer den Vorzug hat, ihn zu leisten. Wir kennen das am besten aus dem Recht von Gortyn, aber schwerlich war die kretische Institution vorbildlich gewesen. Platon verbindet damit den Eid, den in Athen die Parteien der Behauptung ihres Rechtes beifügten, und sagt treffend, daß jedesmal einer ein Meineid war. Das gilt freilich in Wahrheit nur objektiv, weil höchstens einer Recht haben kann; gemeint war natürlich nur, daß jeder nach bestem Wissen und Gewissen seine Aussage abgab. Aber tatsächlich wurden so zahllose Eide geschworen, daß es eine leere Formel geworden war, zumal keine Strafe auf dem Meineid liegen konnte: so weit wirkte die echte alte Vorstellung, daß der Gott, der zum Zeugen gerufen war, für Meineid und Falscheid selbst die Strafe in die Hand nehmen würde.

[3]) 858e. Namen nennt er nur die berühmten, Solon und Lykurg. Den Charondas nennt er schon im Staate, 599e. Er mußte auf sein Gesetzbuch in Sizilien stoßen, daß er es dann benutzt hat, wird man nicht bezweifeln.

Die Personen dieses Dialoges sind erfunden, als der Plan eines mehr populären Buches gefaßt war, denn die Unterredner sind ein Spartiat und ein Kreter, also fehlt beiden die Vorbildung, einer streng philosophischen Untersuchung folgen zu können, wie es die Aristonsöhne im Staate tun. Nur vereinzelt[1]) wird das vergessen, und dann müssen sie zustimmen oder zuhören, und wir dürfen nicht daran denken, was sonst geflissentlich hervorgehoben wird, daß sie nur die unzulängliche Erziehung ihrer Heimat genossen haben, die bei dem Kreter so gering ist, daß er Morgenstern und Abendstern für verschieden hält (821c) und von Homer nur eine entfernte Kenntnis hat, 680b. Es ist natürlich beabsichtigt, in den Vertretern der beiden Staaten, deren Verfassung als besonders vortrefflich anerkannt war, die Beschränkung dieser Vortrefflichkeit unmittelbar vor Augen zu führen. Denn von der Prüfung dieser Verfassungen, die allein eine feste Lebensführung in sich schließen, wollte Platon zu dem Entwurfe der richtigen Erziehung und des richtigen Staates fortschreiten, als er den Dialog begann. Er führt uns ohne weiteres einen unbekannten Athener vor, der mit einem Spartiaten und einem Kreter, die gleichgültige Namen tragen, am Tage der sommerlichen Sonnenwende (683c) von Knossos zum Gipfel des Ida empor spaziert. Ort und Zeit sollten sicherlich irgendeine Bedeutung gewinnen; aber der Spaziergang selbst wird bald vergessen. Alle drei Unterredner sind hochbetagt, nur der Kreter noch imstande, an der Politik tätigen Anteil zu nehmen. Er ist auch etwas lebhafter, und seine naive Unbildung wird noch zuweilen mit einem Anflug des alten Humors behandelt[2]). Der Spartaner bleibt fast ganz schemenhaft[3]). Um wenigstens seinen Verkehr mit dem Athener zu motivieren, hat er die Proxenie Athens gehabt, hat also eine gewisse Sympathie für die Stadt, die er im übrigen gar nicht kennt. Der Athener hat auch keine Individualität; nur insofern

[1]) Wenn es im zehnten Buche anders ist, so ist das eben eine späte Einlage.

[2]) Daneben kommt es doch vor, daß Gedanken in diesen Mund gelegt werden, die für ihn zu hoch sind und nach der sonstigen Behandlung dem Athener gehören müßten, z. B. 858b eine gelungene Vergleichung.

[3]) 637a legt ihm Platon eine Beobachtung in den Mund, über die allgemeine Trunkenheit der Tarentiner an den Dionysien, die er selbst auf der Durchreise gemacht hatte. Er erlaubt sich das, weil Tarent eine lakonische Pflanzstadt war.

er Platons Gedanken vorträgt und das Menschenleben so einschätzt wie dieser, darf er mit dem Verfasser gleichgesetzt werden.

Die Unterhaltung geht zuerst rasch auf das Ziel los, die Prüfung der Verfassungen, die von den göttlichen Männern Minos und Lykurgos herrührten. Lykurgos hatte freilich keine Gesetze geschrieben; Sparta besaß nur ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, das Platon übrigens gar nicht kannte. Von dem kretischen Rechte wissen wir aus den Inschriften vermutlich mehr als Platon, der kaum irgendwo etwas Besonderes über kretische Einrichtungen zu sagen weiß[1]). Was er über das kretische Leben erwähnt, beschränkt sich auf allbekannte Dinge, die Knabenliebe, den Drill der Jugend, namentlich im Laufen, die gemeinsamen Mahle, das Bogenschießen, das sonst in geringer Achtung stand, endlich daß die kretischen Städte in beständiger Fehde miteinander liegen, so daß die Insel den Naturzustand, den Krieg aller gegen alle, bewahrt[2]). Soviel war allgemein bekannt.

Sonst war die Insel in der Kultur von ihrer einstigen Höhe ganz herabgekommen[3]) und stand mit dem allgemeinen Leben

[1]) Nur über die Verteilung der Nahrungsmittel wird 847 c auf ein kretisches Gesetz verwiesen, das als bekannt vorausgesetzt wird. Es ist eigentlich eine Verwaltungsmaßregel, von der Platon gewußt haben muß; in einem Gesetzbuch hat es nicht gestanden.

[2]) So sagt es der Kreter gleich zu Anfang 626 a, und was wir den kretischen Inschriften entnehmen, zeigt, daß es für die Pirateninsel zutraf. Eine seltsame Bestimmung könnte man auf Kreta beziehen, 955 c, daß der Einzelne nicht für sich einem andern Staate den Krieg erklären oder Frieden machen dürfte, also Unterdrückung des persönlichen Fehderechtes. Das wird schon in Kreta gegolten haben, entsprechend der dortigen Staatlosigkeit; Götz und Sickingen haben es nicht anders gehalten. Aber es ist eine allgemeine Erscheinung, die zu dem entsprechenden Stande der politischen Gesittung gehört. Die Ätoler halten es noch zur Zeit ihres Bundes nicht anders.

[3]) Wie das eingetreten ist, ist noch ein Rätsel. Schon in den Perserkriegen steht Kreta ganz abseits und nimmt an der großen politischen und geistigen Entwicklung des fünften Jahrhunderts keinen Anteil. Und doch zeugen die Gesetze von Gortyn vernehmlich für ein reicheres Leben, auch in geistiger Beziehung, und noch im sechsten Jahrhundert haben kretische Bildhauer auf die peloponnesische Kunst gewirkt; noch ein Schüler des Pheidias ist Kresilas aus Kydonia. Vorher muß die Bedeutung Kretas noch stärker gewesen sein, denn die minoische Kultur konnte nicht ganz ohne Einwirkung auf die Eroberer bleiben. Aber zugrunde gegangen ist alles. Herodot hat Kreta nicht besucht, überhaupt hört man ganz wenig

der Nation in geringer Verbindung. Das kontrastierte stark mit dem alten Ruhme und muß bewirkt haben, daß geradezu Entdeckerfahrten dorthin unternommen wurden, wohl schon zu Platons Lebzeiten, denn Ephoros hat eine sachkundige Schilderung der kretischen Zustände entwerfen können, Aristoteles auch, ob mit Benutzung des Ephoros und seiner Gewährsmänner, läßt sich nicht feststellen. Platon kennt diese neue Kunde noch nicht. Was er weiß, bringt zu den spartiatischen Institutionen kaum etwas von Belang hinzu, und die Wahl des Kreters als Hauptunterredner und Kretas als Ort des Gespräches ist wohl erst erfolgt, als die Insel für die Anlage der neuen Stadt in Aussicht genommen war.

Davon ist indessen zu Anfang noch keine Rede; der Athener erkundigt sich nach den Gesetzen und Sitten Kretas, die Unterhaltung kommt in Gang. Wir gewinnen sofort das wichtige Ergebnis, daß die dorischen Gesetze nur die Ausbildung der kriegerischen Tugenden im Auge haben, während der erstrebenswerte Zustand nicht der Krieg, sondern der Friede ist. Es wird daher eine allgemeine Untersuchung über die richtige Ordnung der Gesellschaft und des Staates angegriffen und eine wohlüberlegte Disposition gegeben, 632. Aber unsere Hoffnung, daß danach verfahren würde, wird sofort enttäuscht. Wir geraten vielmehr auf ein fern abliegendes Thema und verlieren die Hauptsache ganz aus den Augen. Platon hat sich verleiten lassen, anderes, was er angefangen liegen hatte, hineinzuzwängen, und damit das Ganze aus den Fugen gebracht. Das erste ist eins der wunderlichsten und, die Wahrheit zu sagen, gehaltlosesten Stücke seiner Werke, denn es kreuzen sich in ihm selbst unvereinbare Gedanken. Zuerst handelt er von der Trunkenheit, ein Thema, das dann von den späteren Philosophen häufig behandelt ist[1]). Da hat er einmal den Gedanken, daß die Ab-

über die Insel zwischen Homer und Ephoros, es sei denn von kretischen Propheten und kretischen Kulten, von denen hier abzusehen ist.

[1]) In der Stoa wird auch diese Frage mit jener pedantischen Kasuistik behandelt, über die man lachen muß, wenn man sich nicht ärgern will. Es sollte nicht vergessen werden, daß Platon die Anregung gegeben hatte, zu fragen, ob sich der Weise betrinken sollte, denn so formulieren es die Stoiker. Und dann ist es weiter belustigend, daß wir die stoische Lehre wesentlich bei dem Juden Philon finden, der die Trunkenheit Noahs philosophisch ausdeuten muß.

haltung von Symposien, von denen die Dorer nichts wissen wollen, sich empfiehlt, weil der Mensch nicht zur Herrschaft über sich selbst gelangt, wenn er nicht in Versuchung geführt wird[1]). Er wird solche Erfahrungen gesammelt haben, wenn er mit seinen Schülern Symposien abhielt, was das gemeinschaftliche Leben mit sich brachte. Hinzu tritt eine andere Erfahrung, die Platon wohl gar an sich selbst gemacht hat. Das Alter vereinsamt und macht verschlossen im Verkehre. Da geht er so weit, den alten Leuten zu verordnen, sich in Gesellschaft ein Räuschlein anzutrinken, damit sie sich wieder auf ein Stündchen jung fühlen, aus sich herausgehen, und auch den anderen zugänglich werden. In allem steckt etwas, das sich hören läßt; aber so wie es uns dargeboten wird, ist es widerspruchsvoll. Wenn er den jungen Leuten bis zum 18. Jahre den Wein ganz verbietet, lernen sie sich nicht beherrschen, und vollends können wir uns kaum des Lächelns enthalten, wenn die alten Leute zu einem dionysischen Chore zusammengezwungen werden und, wie es doch scheint, vom Weine angefeuert, ein Lied singen müssen, einerlei wie wohllautend. Da es nun auch an einzelnen Widersprüchen nicht fehlt[2]), wird es klar, daß dieses erste Stück gerade unfertig und vielfach erweitert vorliegt: in ihm ist die Ausarbeitung des Ganzen stecken geblieben. Hineingezwungen ist eine wertvolle Abhandlung über Musik und Poesie, ihre Entstehung und erziehliche Bedeutung, die besser mit der Erziehungs-

[1]) Ähnliche Gedanken äußert Platon auch im Staate. Ein hübsches Wort des Sophisten Antiphon sagt „wer nicht nach etwas Schlechtem und Schimpflichem einmal Verlangen getragen und sich damit eingelassen hat, hat keine wirklich sittliche Haltung, Sophrosyne, denn sein unsträflicher Wandel hat ihn keine Selbstüberwindung gekostet".

[2]) 637d erscheinen die Karthager unter den Völkern, die kriegerisch sind und doch dem Weine fröhnen, und 674a wird erzählt, daß sie im Heere das Trinken überhaupt verbieten und auch sonst stark einschränken. Nun könnte gewiß eben die Erfahrung, daß der Krieg eine eingewurzelte Neigung in verderblicher Weise ausarten macht, zu einem solchen Verbote führen, aber dann durfte der Schriftsteller nicht beides so nackt an verschiedenen Stellen vorbringen. Vermutlich ist der Name an der ersten Stelle von jemandem an den Rand gesetzt, gerade um als Beleg für das Gegenteil zu dienen; er bietet auch formalen Anstoß. Das Verbot, von dem Platon in Syrakus Kenntnis erhalten haben wird, ist interessant. Die Semitenstadt hat also angestrebt, was Muhammed durchgesetzt hat; ihn bestimmte übrigens die große Trunkfälligkeit, die er vorfand.

lehre vereinigt sein sollte, wo wir sie betrachten werden. Hier bildet sie den Unterbau für eine Einrichtung, die als ernst gemeint anzusehen uns schwer fällt. Es sollen drei Chöre gebildet werden, von drei Altersklassen, die dritte von 30—60 Jahren, und diese wird nur durch den Wein angefeuert, die Scheu vor solchem Auftreten zu überwinden. Was sie singen, und daß sie singen, hat alles den Zweck, das Volk zur Tugend zu erziehen; die Greise können nicht mehr singen; sie werden das Ihre durch belehrendes Gespräch besorgen[1]).

Ohne jeden vermittelnden Übergang folgt am Anfang des dritten Buches die Frage „wie ist der Staat auf Erden entstanden?“ Sie wird so beantwortet, daß es die erste Skizze einer allgemeinen Kulturgeschichte wird und als solche für die Folgezeit hohe Bedeutung gewonnen hat. Wieder tritt Demokritos neben Platon, dessen Lehren nicht nur in der epikureischen Schule gewirkt haben, durch Lucretius dann weiter auf die Modernen[2]). Aber der Abderit kannte keinen wirklichen Staat oder empfand doch nicht als Bürger eines solchen, liefert also nur eine Entwicklung der allgemeinen Kultur. Dagegen gibt der Athener hier

[1]) Platon ist auf den wunderlichen Einfall dadurch gekommen, daß in Athen Bürgerchöre von Knaben und von Männern auftraten, wo er dann meinte, erziehliche Lieder paßten noch besser für einen dritten älteren Chor, und dann führte ihn die Überlegung, daß diese Leute sich gegen das öffentliche Tanzen sträuben würden, zu der Anfeuerung durch den Wein. Das verband er mit den Symposien der Greise, obwohl sich nicht alles gut ausglich. Doch versucht der Schluß des zweiten Buches alles abschließend zusammenzuziehen. In Sparta traten in der Tat drei Chöre auf, der noch nicht waffenfähigen Knaben, der Krieger und der nicht mehr wehrfähigen Greise, und sie sangen oder sprachen je einen Vers. Es fällt aber keine Andeutung darauf; er hat wohl nichts davon gewußt.

[2]) Daß wir Demokrits Kulturgeschichte einigermaßen kennen, danken wir einer Entdeckung von K. Reinhardt, Hermes 47, 492. Das war natürlich nicht die erste solche Spekulation. Es standen sich von alters her die pessimistische Ansicht von dem Verfalle aus einem paradiesischen Zustande und der optimistische Glaube an die Fortschritte der menschlichen Erfindsamkeit gegenüber. Beides hatte dichterische Ausgestaltung gewonnen. Gern redete man von einem Gotte, der die Menschheit durch die Verleihung der Sprache und der Künste aus dem tierischen Zustande erlöste, oder es ist ein menschlicher Wohltäter Prometheus, ein Gott, der zu den Menschen hält, oder Palamedes, der die Künste, große und kleine, erfindet. Aber geschichtlich aufgefaßt kennen wir wenigstens diese Weltentwicklung nicht vor Platon.

und in den entsprechenden Partien des Staates auch der historisch-politischen Betrachtung über die Abfolge der Verfassungen die leitenden Gedanken. Leider gebricht uns das Material, über Dikaiarchos ins Reine zu kommen, der die Aufgabe nach beiden Seiten weiter verfolgt hat. Aber sehr wichtig ist geworden, daß Polybios seiner Darstellung der römischen Verfassung einen allgemeinen Teil vorausgeschickt hat, in dem er ausdrücklich an Platons Gesetze anknüpft und einen ewigen Kreislauf der Verfassungen annimmt. Da sein Buch sehr früh in das Lateinische übersetzt ward, hat es schon auf die Staatstheorie der Renaissance stark eingewirkt[1]). Die Perioden des Polybios stammen aber nicht direkt von Platon; wer die Umbildung vollzogen hat, wäre wertvoll zu wissen. Platon hält die Welt für ewig, steht aber in einer Kultur, deren Jugend ihm klar ist, nimmt also periodische Zerstörungen und Erneuerungen durch elementare Ereignisse, zunächst eine Sintflut an, aus der sich die Überlebenden auf die Gebirge gerettet haben. Demnach ist Hirtenleben der Anfang, ohne festen Wohnsitz, ohne Kenntnis der Metalle; Flechten und Töpfern sind die ersten Künste. Die Bedürfnisse sind gering, ihre Befriedigung leicht; der Menschen sind wenig, sie hindern einander nicht, sind sich daher willkommen, wo sie sich berühren, und trotz aller Dürftigkeit und Dumpfheit leben sie friedlich und befriedigt ein gutes Leben: so ist die Kultur nicht notwendig, wenn nur die sittliche Haltung vorhanden ist, die allein glücklich macht, für den Sokratiker ein höchst bemerkenswertes Zugeständnis: die Naturmenschen können zwar nicht das Wissen, aber allerdings die richtige Meinung besitzen. Mindestens unbewußt wirkt hierin die paradiesische Urzeit nach, die sich immer wieder, zuletzt bei Rousseau, angesichts der Schäden der Kultur eine um die Geschichte unbekümmerte Phantasie erträumt. Langsam wächst danach die Menschenzahl, Handfertigkeiten werden erfunden, die Metalle entdeckt, Ackerbau beginnt; sie wagen sich in die Täler und Ebenen hinab, bauen sich Burgen. Aus der Familie wird der

[1]) Ciceros Dialog von den Gesetzen ist zwar in der Form eine Nachahmung Platons, aber die Lehre von einem Naturrecht und Völkerrecht, die auf ihm beruht, ist nicht platonischen, sondern rein stoischen Ursprungs. Damit dieser Gedanke erfaßt würde, mußte das Weltreich Alexanders sowohl entstanden wie zerfallen sein.

Stamm, aus dem Hausvater der Fürst oder aus einer Menge von Hausvätern ein Rat der Ältesten. Schließlich gelangen sie an das Meer, Schiffahrt eröffnet Verkehr ins Weite, befriedigt die steigenden Bedürfnisse und Wünsche. Es wächst auch die Begehrlichkeit, erzeugt Zwietracht: feste Ordnungen der Gesellschaft werden notwendig. Niemand wird verkennen, wie sich hierin richtige Beobachtungen und rasche Verallgemeinerungen durchdringen; aber er soll auch zugeben, daß Platon zu ihnen auf induktivem Wege gelangt ist.

Das Folgende wird vollends an der Hand der hellenischen und persischen Geschichte, also aus der Erfahrung heraus, entwickelt. An Sparta wird die glückliche Mischung der Verfassungsformen gelobt; neben der auf zwei Inhaber verteilten königlichen Gewalt steht der Rat der Alten als der eigentliche Verwalter der Exekutive, und die entscheidende Richtung der Politik geben die von dem Volke aus dem Volke gewählten Ephoren. Diese theoretische Forderung, die staatlichen Funktionen zu teilen und dabei den typischen Verfassungsformen nebeneinander gerecht zu werden, hat Polybios in Rom noch vollkommener durchgeführt gefunden. Das hat dann Montesquieu aufgenommen, anders gewandt und so praktisch und theoretisch zu ungemeiner Bedeutung erhoben.

Die persische und athenische Geschiche werden als Gegenstücke behandelt; in der einen verkommt alle Freiheit unter der einen Zentralgewalt, in der anderen artet die Freiheit in die Zerstörung aller Autorität aus. Bestimmte Ereignisse werden selten erwähnt; ein Geschichtsbuch hat Platon nicht aufgeschlagen, sondern wirtschaftet mit dem, was er im Gedächtnisse hat[1]);

[1]) Für die persische Geschichte hatte er das Buch des Ktesias gelesen, vermutlich als es erschienen war, bei seiner Heimkehr. Unverkennbar, im Altertum erkannt, von den Modernen verkehrt bestritten, ist ein Seitenhieb auf den Kyros des Xenophon, 694 c, dessen historischer Roman, von Platons Staat ohnehin beeinflußt, sonst auch von Antisthenes abhängig, so recht einen Staat schildert, in dem die Erziehung auf den Krieg zugeschnitten ist, und einen König, der ein Völkerhirt ohne Bildung ist. Uns erzählt Platon am ausführlichsten, daß die einwandernden Dorer drei Staaten gründen, Argos, Sparta, Messene, die sich durch Garantieverträge verbinden; Messene fällt von der dorischen Ordnung ab, so daß Sparta sich seiner mit Recht bemächtigt. Argos hat dasselbe verdient, so müssen wir hinzufügen. Das Ganze ist eine spartafreundliche Fiktion, bezeugt schon von Pindar Pyth. 5,

daher ergeben sich Beziehungen zu seiner Leichenrede, aber auch leichte Abweichungen. Seiner Anschauung gemäß wird der Ruhm von Marathon in das hellste Licht gerückt, auf Kosten des Seesieges von Salamis, und es wird nicht nach der Weise der Schönredner verschwiegen, daß gerade in den Zeiten der Not der häßliche Hader der hellenischen Staaten sich sehr fühlbar gemacht hatte. Die athenische Demokratie wird nicht in ihrer Verfassung dargestellt, wird aber auch nicht prinzipiell verurteilt; die Freiheit ist ja auch für den wahren Staat und seine Bürger Lebensbedingung. Um so eindringlicher wird die Wandlung von der alten Zucht und Strenge zu der gegenwärtigen Entartung vorgeführt, und zwar, was äußerst bezeichnend ist, auf die Wandlung des musikalischen Geschmackes und der Wechselwirkung zwischen Komponist und Publikum zurückgeführt. Wenn das Publikum entscheiden darf, wird der Künstler lediglich darauf ausgehen, bei ihm Beifall zu finden; damit geht die Kunst ihrer erzieherischen Kraft verlustig und wird selbst ein Instrument der Unsittlichkeit. So wird das Kunstverständnis, auf das die Athener nicht ohne Berechtigung Anspruch erhoben, ein Beleg für den demokratischen Dünkel, daß jeder alles versteht, und die Politik schon ganz gewiß. Darüber haben wir von Protagoras und Anytos genug zu hören bekommen.

Diese ganze historische Betrachtung dient dazu, festzustellen, was man von einer richtigen Verfassung verlangen muß. Freiheit muß sie gewähren und sichern, Eintracht auch; Vernunft muß in ihr sein, in ihr herrschen (701 d), Vernunft, das ist ja der unbedingt göttliche Teil der Seele. Ihre Herrschaft ist also ein Ersatz für die Herrschaft Gottes; wer soll an seiner Stelle stehen als die „göttlichen Männer"; der Menge entspricht ja der Seelenteil der Begierde[1]). Anerkannt wird auch der Grundsatz, daß der Bessere über den Schlechteren ein Recht auf Herrschaft besitzt (690 b). Damit sind wir auf anderem Wege bei demselben Ziele angelangt wie im Staate und im Politikos, bei den Philosophen-Königen. Platon hütet sich aber dies Schlagwort auszu-

---

die durch Ephoros lange genug auch die moderne Darstellung der peloponnesischen Geschichte beherrscht hat.

[1]) Die Hauptstellen sind 687 b, 701 d, 714 a; aber die ganze Darstellung strebt diesem Ziele zu.

sprechen oder auch nur allzu deutlich zu werden. Er hatte sich im großen Briefe trotzig dazu bekannt, und man glaubt gern, daß es ihm manchen Hohn eingetragen hatte, nachdem die Herrschaft Dions zusammengebrochen war. Dieselbe Zurückhaltung in der Rede herrscht durch die Gesetze hin überall, ein beredtes Zeugnis für ihre Entstehungszeit und Platons Lage und Stimmung [1]).

Damit hat der Athener einen Abschluß erreicht. Was von einem wahren Staate gefordert wird, ist festgestellt. Da kommt der Kreter plötzlich damit heraus, daß seine Landsleute gerade vorhaben, eine neue Stadt zu gründen, und seine engere Heimat Knossos die Sache zu besorgen hat (702 b). Ungezwungen gibt es sich, daß der Athener seine Vorschläge sowohl über die rechte Verfassung wie über die Gesetze gleich im Hinblick auf ihre praktische Anwendung in dieser Neugründung machen soll. Er erkundigt sich nicht nach dem Orte und dem Namen, wohl aber nach den natürlichen Bedingungen, und ist erfreut, daß es eine Binnenstadt ist, so daß die verderbliche Einwirkung des Meeres nicht zu befürchten ist. Es soll also eine reine Ackerbaukolonie werden, doch ist der Boden nicht reich, auch nicht an Hochwald oder anderen Schätzen, so daß an Export nicht zu denken ist, also an keine Entwicklung zu einer Handelstadt.

Hier ist vieles wunderlich. Während hier der Ortsname fehlt, aber doch ein fester Platz ins Auge gefaßt ist, wird später öfter davon als etwas Bekanntem geredet, daß die Neugründung an einem verödeten Platze stehen soll, wo einst eine Stadt der

[1]) Nicht als ob es nötig wäre, die Abfassungszeit zu bestimmen, nur als eine der seltenen Beziehungen auf die Gegenwart sei auf 638 b verwiesen, wo Keos von Athen, Lokroi von Syrakus unterjocht sein soll. Das eine war der Sitz des Dionysios II., das andere gehörte zu den Inseln, die nach dem Bundesgenossenkriege bei Athen bleiben mußten, und auf deren Behandlung die „Sklaverei" nunmehr wohl zutraf. Seite 641 c steht der schöne Spruch „Bildung bringt auch Sieg; aber Sieg bringt zuweilen Unbildung". Das wird begründet, und die spitze Antithese geprägt „eine kadmeische Bildung hat es nie gegeben, kadmeische Siege oft, und die wird es auch weiter geben". Kadmeischer Sieg ist der originale griechische Ausdruck für das, was wir mit seiner Nachbildung Pyrrhussieg nennen. Platon zielt offenbar auf Thebens Siege, die nach dem Tode des Epaminondas sich als fruchtlos herausstellten, und die geistige Öde Böotiens ist auch unverkennbar, ein Abfall von dem Theben des Simmias und Kebes.

Magneten lag. Eine solche hat es wirklich einmal gegeben[1]), was Platon also gewußt hat. Kreta bot auch immer noch Platz für neue Ansiedler, und Präzedenzfälle haben nicht gefehlt[2]). Möglich daher, daß der Plan, Magnesia zu erneuern, aufgetaucht war; ausgeführt ist er nicht. Platon aber hatte offenbar zuerst, als er den Dialog konzipierte, nur ganz im allgemeinen eine Gründung auf Kreta in Aussicht genommen, was schon ein Ersatz für die einstigen praktischen Pläne für Sizilien war. Erst zuletzt ist, wir wissen nicht wie, die bestimmte Fixierung auf die Stelle des kretischen Magnesia hinzugekommen, die schon darum keine Bedeutung erlangt, weil wir nicht einmal erfahren, wo dies Magnesia gelegen ist.

Der Athener läßt auch sehr bald die Rücksicht auf die bestimmte Aufgabe fallen und führt zur größten Verwunderung seiner Hörer (der Leser nicht minder) die Antithese durch, daß ein Tyrann die Verfassung am leichtesten einführen würde, und daß in dieser das Gesetz ganz unbedingt herrschen muß, so daß die Beamten seine Sklaven sind (715 d). Keine der Verfassungen wird es sein, die alle nach dem Teile der Bürgerschaft heißen, welcher die Herrschaft in der Hand hat, und daher die Gesetze auf seinen Vorteil zuschneidet. Die wahre Verfassung müßte Theokratie heißen; der Name fällt nicht, aber es fehlt nur eben der Name (713 a). Das bedeutet die absolute Gerechtigkeit und Vollkommenheit; nichts anderes ist die Herrschaft der Vernunft, die ja zugestanden war. So wird denn auch in einer Anrede an die künftigen Bürger (716) das Prinzip festgestellt und die daraus folgenden Hauptpflichten werden eingeschärft[3]).

---

[1]) Wir wissen das jetzt sicher durch eine allerdings gefälschte Chronik aus dem asiatischen Magnesia am Mäander, denn der Glaube an das kretische Magnesia ist die Grundlage der Erfindungen. Inschriften von Magnesia 16, Hermes XXX, 177. Dies kretische Magnesia hatte im Südosten der Insel zwischen Gortyn und Phaistos gelegen, im Binnenlande, wie Platon auch angibt.

[2]) Platon erwähnt 707 e Kolonien von Argos und Aigina auf kretischem Boden. Eine höchst merkwürdige Inschrift von Argos, veröffentlicht von W. Vollgraf im Bulletin de Corresp. Hellén. XXXIV und XXXVII, zeigt Argos in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stark beteiligt an der Gründung einer neuen Stadt unweit Knossos.

[3]) Wenn sich daran sofort Ehegesetze schließen, 721 a, so soll man nicht weit nach einem Grunde dieser Bevorzugung umblicken. Irgendein

So fängt jetzt, am Ende des vierten Buches, die Gesetzgebung an; gleichzeitig schrumpft der Dialog ganz zusammen, und der Vortrag des Atheners gerät sofort in Allgemeinheiten, für welche Magnesia und Kreta gar nichts bedeuten. Die Gründung einer hellenischen Kolonie ist für die eigentliche Gesetzgebung die einzige Voraussetzung. Hier erinnern wir uns, daß Platon schon viel früher Veranlassung gehabt hatte, über diese Aufgabe nachzudenken, als die Neugründung der sizilischen Städte in Aussicht genommen war. Er verfügte also über verarbeitetes Material und hat es hier in Massen untergebracht. Denn ziemlich ein zweites Drittel des Werkes wird von Gesetzen, die oft auch im Wortlaut ausgearbeitet sind, und von dem, was man Motive der Gesetze nennen kann, eingenommen. Sie erstrecken sich über die verschiedensten Rechtsgebiete, Großes und Kleines, und sind uns unschätzbar für die Kenntnis des griechischen Rechtes, nicht nur des attischen. Aber für Platon ist nur das Gerechtigkeitsgefühl bezeichnend, nach dem er, sehr unjuristisch, die Strafen bemißt, auch sehr unathenisch. In Athen war die Leibesstrafe längst auf die Unfreien beschränkt, Platon aber wendet sie nach spartanischem Muster in ausgedehntem Maße auch auf die freien Ausländer an und läßt ihr auch sonst Spielraum (z. B. 762c), wo das Gericht sie nicht verhängt. Dagegen verwirft er die Verstoßung in den Zustand vollkommener Ehr- und Rechtlosigkeit, auf den in Athen so oft erkannt ward, daß die Strafe ihre Kraft verlor. Andere Ehrenstrafen, sogar die Ausstellung im Pranger, werden zugelassen, auch verschärfte Gefängnisstrafe, also ein Zuchthaus, 908a. Sehr weit ist der Selbsthilfe Raum gegeben, auch dem tätlichen Eingreifen unbeteiligter Bürger zum Schutze eines Vergewaltigten, dies in Verfolgung eines solonischen Satzes, der in Athen viel belobt, aber selten befolgt ward. Kindern gegenüber hat jeder Erwachsene das Recht des Vorgesetzten, des Beamten, und das Bestreben, die Autorität dessen, der zum Befehlen eingesetzt ist,

Thema mußte gewählt werden, denn in Wahrheit ist es nur eine Probe der Behandlung, die Platon für richtig hält und vorab rechtfertigen will, nämlich daß er nicht den knappen Stil des Gesetzbuches befolgt, auch nicht bloß die Motive zufügt, sondern eine Ermahnung zu der Gesinnung, welche durch die Gesetzgebung erhalten werden, also in den Bürgern vorhanden sein soll.

in jeder Weise zu stärken, geht durch. Daß es daran fehlte, mußte jeder ehrliche Beobachter in Athen auf Schritt und Tritt erkennen. Am allermeisten fällt auf, wie verschwenderisch Platon mit der Todesstrafe ist. Man ist versucht, auf seine Gesetze zu übertragen, was mit unverständiger Übertreibung von denen Drakons gesagt ist, daß sie mit Blut geschrieben seien. Bürger, die in die Gesellschaft nur Ansteckung bringen können, also eine Gesinnung zeigen, die hier nicht geduldet werden darf, verfallen unnachsichtlich dem Tode. Worin sich das offenbart, ist daneben ziemlich einerlei[1]). Das ist auch berechtigt, wenn der Tod „das kleinste der Übel" ist (854e). Wird doch auch davon kein Aufhebens gemacht, wenn bei den Übungen im Waffenhandwerk ein Mann zu Tode kommt (831a). Für die ewige Seele ist die Verkürzung eines Erdenlebens kein Verlust, und durch weitere Sünden würde sie sich selbst am meisten schädigen: so ist der Tod gar ein Gewinn. Es kommt allerdings hinzu, daß der alte Platon dem Individuum und der Individualität ein Sonderrecht überhaupt nicht mehr zugesteht.

Diese Gesetze sind durchaus auf eine hellenische Stadt berechnet, wie sie wirklich war. Das Familienrecht kennt Ehescheidung und in gewissen Grenzen Testierfreiheit; Handel und Wandel ist im Gange; es wird sogar die Sicherung für die Forderungen der Handwerker vorgesehen (921c). Geldverkehr ist überall vorausgesetzt, Geldstrafen sind häufig. Unmöglich kann das alles nur für die niedere Bevölkerung gelten, über der ein Herrenstand steht, der sich mit all dem nicht bemengt, für eine Stadt, die Gold und Silber verbietet und sich nur eines Scheingeldes bedient[2]).

---

[1]) 938 steht für den Bürger Todesstrafe auf der advokatischen Vertretung ungerechter Sachen. So beurteilt er die Tätigkeit eines Lysias, und die Schlagwörter, die er im Gorgias gegen die unsittliche Rhetorik ausgegeben hatte, kehren wieder. 952d droht Todesstrafe demjenigen, der aus der Fremde Neuerungen verbreitet, die von der heimischen Behörde nicht gebilligt sind. Denken darf er so, aber Propaganda ist unbedingt ausgeschlossen.

[2]) 742. Dies wird nicht weiter besprochen, was nicht befremden darf, denn maßgebend ist wieder Sparta. Dort gab es keine eigenen Münzen; es haben zu Platons Zeit sicherlich fremde kursiert, und ein Kurant, wie wir es kennen, war ja auch sonst kaum üblich, also wog man im äußersten Falle die Silberstücke. In der Theorie galt das berufene Eisengeld; das

Nicht anders kann man über den übrigens recht lückenhaften und unfertigen[1]) Entwurf der eigentlichen Verfassung, die Bestellung der Ämter, urteilen, die in der ersten Hälfte des sechsten Buches gegeben wird. Da ist ganz in der Ordnung, daß fürs erste eine Kommission eingesetzt wird, die ziemlich unumschränkte Macht hat, denn es muß ja der Staat erst konstituiert werden. Ähnliches hatte Platon in seinem offenen Briefe vorgeschlagen (337b). Auch für die Zukunft liegt die Oberaufsicht bei einem Kollegium von Gesetzeswächtern. Aber daneben werden ganz wie in Athen Strategen und Hipparchen und Agoranomen gewählt, und sogar ein Rat. Der Wahlmodus ist sehr kompliziert; dabei fällt auf, daß allein für die oberen Klassen die Beteiligung an der Wahl obligatorisch ist. In beschränktem Maße wird sogar die Losung zugelassen, 757e. Es werden zwölf Phylen gemacht, wir hören von Demen und Phratrien; die vier attischen Steuerklassen treten auf, und mehrfach wird danach die Geldstrafe abgestuft. Das verträgt sich wieder nicht mit der Scheidung der Bevölkerung in zwei Stände, wie sie in Platons Staat waren und hier partienweise auch sind. Besonders bezeichnend sind die Wahlen zum Rate. Da ist zwar vorgesehen, daß auch Bürger der untersten Klasse hineinkommen, aber für die Reicheren gibt es Wahlzwang, für die Ärmeren nicht, außer bei dem zweiten Wahlgang, der an die auf Grund des ersten aufgestellte Kandidatenliste gebunden ist. Man ist versucht, die vier Klassen mit der Bestimmung über das Vermögen des Herrenstandes zu kombinieren, die als Minimum das Landlos, als Maximum seinen vierfachen Wert festsetzt;

waren keine Münzen, sondern Sparta hatte die Art von Währung nicht abgeschafft, die vor der Einführung geprägter Silberstücke allgemein gegolten hatte, nur überwiegend von Bronzestücken, nicht von Eisen: da hatte der „Stab“ (Obolos) oder die „Handvoll“ Stäbe (Drachme) des unbearbeiteten importierten Metalles als Tauschmittel von festem Werte gedient. Anderswo rechnete man mit gewöhnlichen Bronzegeräten, Sicheln, Tellern, Kesseln. Als das noch seltenere Eisen aufkam, verdrängte es die Bronze, denn es reichten kleinere Stücke. So hat es rechtlich in Sparta immer gegolten. In der Kaiserzeit noch bekamen Sieger eine Miniatursichel von Eisen; die Bedeutung war vergessen, die Fabel von geprägten Eisenmünzen aufgekommen. Platon kennt sie natürlich noch nicht.

[1]) Das ist im Hermes XLV an wichtigen Proben gezeigt; es muß aber die ganze Verfassung von jemand, der sachlich Bescheid weiß und zugleich der Textkritik gewachsen ist, durchgeprüft werden.

aber da erscheint es wieder kaum denkbar, daß innerhalb der durch die gleiche Bildung und Erziehung über die erwerbenden und arbeitenden Klassen erhobenen Bürger das Geld eine Abstufung des Wahlrechtes begründen sollte. Es kommt vielmehr an den Tag, daß zwei Staaten durcheinander gehen, der eine ist im wesentlichen der uns bekannte echte Staat Platons, nur ohne das Verbot von Einzelehe und Privateigentum, der andere ein verbesserter hellenischer Staat, wie ihn Platon, an die altattische Verfassung anknüpfend, für die sizilischen Neugründungen geplant hatte.

Unter der Voraussetzung, daß die Ansiedelung auf Neuland vorgenommen wird, kann sowohl die Verteilung der Äcker wie die Anlage der Stadt ganz unbehindert nach Wunsch angeordnet werden. Es gilt hier also nicht die Beschränkung, die ein bestimmter Ort wie Magnesia durch das Terrain notwendig mit sich brachte. Auch die Zahl der Bürger und damit auch der Hausstände und Ackerlose ließ sich beliebig feststellen; es sollen 5400 sein, lediglich weil diese Zahl besonders viele Divisionen zuläßt. Was uns wichtiger wäre, die Größe des Landloses, erfahren wir nicht. Für griechische und zumal kretische Verhältnisse würde es eine ansehnliche Gemeinde geworden sein. Selbstverständlich bildet eine Stadt den Mittelpunkt der neuen Ansiedlung, aber Platon möchte verhindern, daß seine Bürger zu Stadtmenschen werden. Offenbar war ihm dieser Wandel anstößig, der sich während seines Lebens vor seinen Augen vollzogen hatte. Die Athener des Aristophanes sind Bauern und fühlen sich so recht wohl nur auf ihrem Gütchen. Kriton ist Großgrundbesitzer und lebt seinem Berufe; Kratylos ist auf dem Wege auf sein Gut, als er sich mit Sokrates trifft. Xenophon schildert anziehend einen vornehmen Athener und seine Frau als Verwalter ihres Landgutes. In der Gesellschaft, die Menander vorführt, hält dagegen nur Not oder Schrulle einen Mann auf dem Lande, wo er dann verbauert. In der Regel hat bei ihm zwar jeder Bürger Landbesitz, läßt ihn aber durch Sklaven bewirtschaften, und der Unterschied zwischen dem blöden Ackerknecht und dem gerissenen städtischen Gesinde ist gewaltig. Das ist mit der Zeit immer schlimmer geworden und hat nicht nur die Entvölkerung des Landes, sondern auch den entsetzlichen Verfall der Landwirtschaft zur Folge gehabt, denn die Sklaven dachten nicht an Meliora-

tionen; wo es freie Pächter gab, fehlte es diesen an Mitteln, und die unverächtlichen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Landwirtschaft gehen jämmerlich zugrunde[1]). Nach dieser Seite hat Platon kaum ausgeblickt, obwohl er selbst sogar noch ein ländliches Grundstück erworben hatte, aber seine Bürger aufs Land zu bringen, dafür hat er Sorge getragen. Er verordnet, daß das Landlos, das jeder Bürger erhält, und das, wie in Sparta, unveräußerlich sein soll, aus zwei Teilen besteht, von dem der eine in der Nähe der Stadt, der andere weiter weg liegt, so daß es zwei Wirtschaftshöfe gibt, und der Besitzer bald hier, bald dort wohnen muß, um die Wirtschaft zu leiten, er selbst und seine Frau, die alle Tage früher als das Gesinde aufstehen soll (808 a). Die Feldarbeit wird durch Sklaven besorgt, die Hausarbeit natürlich auch, wie in Athen. Über die Beschaffung dieses ausländischen Gesindes gleitet die Rede so hinweg, daß man die Verlegenheit spürt[2]). Über die Anlage der Stadt wird wenig mehr bestimmt als die Lage der Heiligtümer und der öffentlichen Gebäude[3]); befestigt soll sie nicht werden. So bestimmt

[1]) Die hellenistische Zeit hatte noch eine Fülle von landwirtschaftlichen Fachschriften hervorgebracht, auch ein besonders wichtiges karthagisches Werk übersetzt. Aber wir wissen davon nur durch die Römer, und auch die lateinischen Schriften zeugen von dem Niedergange in der Kaiserzeit. Das einzige griechisch erhaltene Kompendium der sog. Geoponiker aus byzantinischer Zeit macht einen geradezu entsetzlichen Eindruck, den die Zustände des Orients bestätigen.

[2]) 776—78 a, ein Abschnitt, der ganz unorganisch eingeschoben ist. Erinnert wird an die bekannten Beispiele für die Herrschaft über eine stammfremde Bevölkerung, die sich doch in Thessalien und Lakonien in Rasse, Sprache und Glauben von den Herren nicht mehr augenfällig unterschied. Besprochen wird aber nur, wie man die Sklaven zu behandeln hat, die Berechtigung der ganzen Institution wird gar nicht aufgeworfen. Eine befremdende Herübernahme der attischen Sitte ist es, daß die Kinder Pädagogen, also Sklaven, anvertraut werden, 808 d. Als er den Lysis schrieb, hatte er diese Sklaven so dargestellt, wie sie in einen Musterstaat wahrhaftig nicht paßten.

[3]) Von Interesse ist, daß die Fluchtlinien der Häuser an den Straßen und gleichmäßiger Bau der Häuser, auch gemeinsame Wände vorgeschrieben werden, 779 b, eine Anlage, die auch Ersatz für die Stadtmauern bietet. Das ist eine Abweichung von der alten Bauart, die den gesonderten Bauernhof voraussetzt, wie es auch das altitalische Haus tut; aber es steht in Übereinstimmung mit der Praxis, wie sie uns Priene zeigt, eine Neugründung eben der Zeit, in welcher Platon die Gesetze schreibt.

Platon nicht nur, weil Sparta keine Mauern hatte, sondern auch weil er zu Hause die schädlichen Folgen der perikleischen Mauern erlebte, in die sich die Bevölkerung zusammenzog und das Land preisgab, weil sie sich in der die Stadt und den Hafen verbindenden Befestigung sicher fühlte. Die Beobachtung muß aber anderswo gemacht sein, daß das Leben in einer Festung ungesund wäre, denn es setzt Übervölkerung voraus; auf die Inselfestung des Dionysios wird es zugetroffen haben. Befestigt soll die Grenze werden; man wird an Kastelle denken, wie sie auch an der Nordgrenze von Attika bestanden, und an dauernde Feldbefestigungen[1]). Besatzungen sollen dort ständig liegen, Patrouillen das ganze Land durchziehen. Dies ist nicht sowohl mit Dörfern als mit Einzelhöfen bedeckt zu denken. Versammlungen der Nachbarn sind vorgesehen; sie sollen einander kennen und helfen; auch die Rechtspflege rechnet damit und weist ihnen schiedsrichterliche Entscheidungen zu[2]). Für die Sicherung der Wasserläufe, an der das Gedeihen der Feldfrucht hängt, und die Anlage von Wasserleitungen, auch unterirdischen, ja sogar für Talsperren[3]) trägt der Staat Sorge; es werden auch neben den ländlichen Heiligtümern, mit denen die hellenischen Lande damals übersät waren, Badstuben für die Landbevölkerung errichtet.

Schon bei der Verteilung der Grundstücke ist auf ihre Ertragsfähigkeit Rücksicht genommen. Ein Kataster soll dauernd geführt werden, wie er auch in Athen bestand oder doch bestehen sollte. Überhaupt würde die platonische Regierung ohne viel Schreibwerk nicht auskommen, was sich der Gesetzgeber schwerlich klar gemacht hat. Nur über das Verzeichnis aller Bürger, das

[1]) Auf den Bergen westlich von Athen gegen die eleusinische Ebene zieht sich eine solche Befestigung hin; die Zeit ihrer Entstehung ist meines Wissens noch nicht bestimmt.

[2]) Es war zu Platons Zeit in Athen der Versuch gemacht, Schiedsrichter zu bestellen, die als Einzelrichter der Erhebung von gerichtlichen Klagen vorbeugen sollten; aber das bewährte sich nicht. Nicht hieran knüpft er an, sondern an die „ländlichen Richter", die einst Peisistratos geschaffen hatte, um es den Bürgern zu ersparen, ihr Recht in der Stadt zu suchen. Perikles war darauf zurückgekommen, aber die Advokaten der radikalen Demokratie hatten, wie überall, für die Bedürfnisse der Landbevölkerung kein Verständnis, so daß die Behörde verkam.

[3]) 761b. Eine solche ist kürzlich auf der von athenischen Kolonisten besiedelten Insel Imbros nachgewiesen, Athen. Mitteil. XXXIII, 96.

auf dem laufenden erhalten werden soll, redet er genauer; das Vorbild Athens ist unverkennbar (785). Selbsteinschätzung vom Vermögen und vom Einkommen soll alljährlich erfolgen; wann Steuer erhoben werden soll, bestimmt die Regierung je nach Bedarf; dafür sind auch die vier Steuerklassen eingerichtet (744e, 955d). Außerdem hat jeder seinen festen Beitrag zu den gemeinsamen Mahlen zu entrichten, vermutlich in Naturalien; so war es in Sparta. Darin liegt, daß der Ansammlung von Vermögen ein gewisser Spielraum gelassen ist. Es soll dafür gesorgt werden, daß kein Bürger um sein Landlos kommt, das also ebensowenig konfisziert wie veräußert werden darf. Es ist darauf gerechnet, daß freiwillige Unterstützung unverschuldeter Verarmung zu Hilfe kommt. Aber nur bis zum Vierfachen des Grundvermögens darf Kapital gesammelt werden: was darüber hinausgeht, fällt dem Staate zu; ein wahrlich trotz seiner Kühnheit beachtenswerter Gedanke (744e). Zölle werden nicht erhoben; es erscheint erwünscht, den Verkehr mit dem Auslande auf das Nötigste zu beschränken, an Ausfuhr wird nicht gedacht, die Einfuhr des Unentbehrlichen soll nicht belastet werden. Für den Unterhalt der im Lande ansässigen oder sonst anwesenden Fremden, die alle keinen Grundbesitz haben, müssen die Bürger von der Ernte und dem Schlachtvieh einen bestimmten Teil zur Verfügung stellen; die Fremden müssen es bezahlen; mehr abzugeben ist dem freien Ermessen der Bürger überlassen[1]). Denn der Fremden kann die Stadt nicht entraten, der es überhaupt an der Autarkie fehlt[2]); nur ihre Freiheit kann sie militärisch behaupten. Da den Bürgern der Betrieb und sogar die Kenntnis von vielen für das Leben unentbehrlichen Dingen abgeht, auch keiner ein Handwerk betreibt, müssen Ausländer dauernd geduldet werden, also auch so gestellt, daß sie kommen und bleiben mögen. Sogar für manche religiösen Veranstaltungen und Feste braucht man Zuzug (Klageweiber, 800d, Komiker, 816e), und selbst Lehrer werden für Einzelnes aus dem Auslande bezogen, 804d. Von

[1]) 847. Das soll im Prinzip einem in Kreta bestehenden Gesetze entsprechen. Wir verfügen über keine weitere Kenntnis davon.

[2]) Da Platon von Kreta gar nichts weiß, spielen die Nachbarn von Magnesia keine Rolle; aber überhaupt wird von den Grenznachbaren gar nicht geredet, eine anstößige Unterlassung. Werden sie sich z. B. gefallen lassen, daß Magnesia seine Bettler einfach über die Grenzen abschiebt? 936c.

diesem ist die Stadt überhaupt doch nicht ganz abgeschlossen, denn sie bleibt eine Hellenenstadt und schickt zu den panhellenischen Festen ihre Deputierten; das delphische Orakel wird sie auch befragen. Auch gehen zuverlässige Männer hinaus, um zu lernen, ob die Welt Entdeckungen gemacht und Einrichtungen getroffen hat, auch ob wissenschaftliche Fortschritte gemacht sind, von denen zu Hause Gebrauch gemacht werden muß (951). Da das mit der Vollkommenheit streitet, die doch eigentlich erreicht werden soll, wird die Annahme von Neuerungsvorschlägen durch die allerstrengste Prüfung erschwert, auch schon die Anregung dazu sehr wenig ermutigt (961), aber eine schmale Tür ist dem Fortschritte doch eröffnet. Es wird die Erfahrung maßgebend gewesen sein, die Platon auf dem Gebiete der Naturwissenschaft machte, wo er gerade in den letzten Jahren beständig zugelernt hatte und weiter zulernen mußte.

In diesen Bestimmungen wird sich nicht alles miteinander vertragen; es sind fast alles mehr fruchtbare Anregungen; erstrebenswerte Ziele werden bezeichnet, manches erschien damals mehr als ein Wunsch denn als ein Plan, und manches ist das auch noch heute. Aber die Voraussetzung ist überall eine hellenische Gemeinde der Art, wie es sie gab oder doch geben konnte. Anders steht es mit dem, was doch die Hauptsache ist, der Lebensführung, die Platon den Bürgern seiner neuen Stadt vorschreibt, und der Erziehung, die sie zu dieser befähigen soll. Dafür hat er zwar den Staat als Hinter- und Untergrund ordnen wollen, aber er übersieht, daß sich beides schlecht miteinander vertragen würde. Für seine Vorschläge nach der staatlichen und rechtlichen Seite wirkten die alten praktischen Pläne für Sizilien nach; Erziehung und Leben ordnet er im Anschluß an sein älteres Werk, dem er so nahe bleibt wie nur möglich. Daher denkt er sich in diesem Zusammenhange seine Leute vollkommen unbehindert durch die Sorge für ihren Lebensunterhalt ein Wunschleben freier Muße führend (806 d). Er gesteht, daß er am liebsten die vollkommene Gleichberechtigung des weiblichen Geschlechtes beibehalten würde, hat scharfe Worte über seine Zurücksetzung, in Sparta auch seine Zügellosigkeit (637 c, 781 b, 806 a), sorgt für seine Erziehung, auch die gymnastische Ausbildung, und zieht es zu öffentlichem Dienste vielfach heran, hier aber durchaus zu Aufgaben, die dem Geschlechte als solchem

angemessen sind und wirklich von Frauen am besten erfüllt werden. Es sind darunter Vorschläge, die wohl Erwägung verdienen, nicht nur daß das weibliche Leben durch weibliche Beamte kontrolliert wird, auch in der Ehe, sondern z. B. daß die weiblichen Verwandten eine Stimme haben, wenn ein Sohn verstoßen, enterbt werden soll, worüber ein Familienrat zu entscheiden hat; auch darum kümmert sich die weibliche Behörde, ob eine junge Witwe nicht schon aus Rücksicht auf ihre Gesundheit einer neuen Ehe zugeführt werden soll, 930 c.

Die Zuchtwahl, auf die er im Staate so großes Gewicht legte, wagt er nicht mehr unter den Zwang seiner Behörden zu stellen; nur allmählich sollen die Menschen selbst zur Einsicht ihrer Bedeutung kommen und danach handeln (773 b), so daß sich die Paare zusammenfinden, aus deren Vereinigung körperlich und seelisch gesunde Kinder zu erwarten sind. Dabei ist hübsch, daß er daran selbst gedacht hat, daß das Turnen und Tanzen beide Geschlechter oft zusammen oder doch einander vor Augen führt; die Paare, die von den Eltern für einander bestimmt sind, werden sich also nicht ganz unbekannt sein, so daß ihre Neigung mitsprechen wird (771 e). Zur Eheschließung zwingt die Männer eine Junggesellensteuer (774 a) und andere Maßnahmen; Mitgift darf nicht gezahlt werden, so daß die Töchter armer Eltern nicht zurückgesetzt werden. Das Lebensalter wird für die Eheschließung vorgeschrieben[1]), auch die Dauer der Zeit, in der Kinder gezeugt werden sollen. Denn die Zahl der Geburten wird eng beschränkt[2]), weil das Land verteilt, eine Vermehrung der Bevölkerung also unerwünscht ist.

Die Fürsorge des Staates für die Kinder beginnt schon vor der Geburt; es wird ja außer mit dem, was das Gesetz erzwingt, immer mit der Einwirkung gerechnet, die von der Belehrung

[1]) Die Mädchen heiraten zwischen 17 und 20 Jahren, wie es im Leben Sitte war, die jungen Männer zwischen 30 und 35 oder auch erst mit 35; es ist ein Widerspruch stehen geblieben, 721 b, 772 d, 785 b. In der Komödie heiraten sie meist viel früher; sie stellt es dann aber immer so dar, daß der Hausstand von den Eltern unterhalten wird.

[2]) Die neue Komödie zeigt in Athen das Zweikindersystem in voller Geltung; oft begnügen sich die Eltern mit einem Sohne, und nur die Hoffnung auf Adoption durch einen unverheirateten Verwandten mag manchem neugeborenen Knäblein das Leben erhalten haben. Unerwünschte Töchter wurden in Menge ausgesetzt.

und Ermahnung auf die Einsicht und den guten Willen der Bürger ausgeübt wird. Die junge Frau soll während der Zeit der Hoffnung vor Gemütserschütterungen bewahrt bleiben. Dazu wird beitragen, wenn das junge Paar nicht zu nahe bei den Eltern und Schwiegereltern wohnt, so daß diese nur selten zu einem dann erwünschten Besuche kommen, 776 a. Die doppelten Wohnplätze, in der Stadt und auf dem Vorwerk, machen das leicht durchführbar. Die Schwangere soll sich Bewegung machen, spazieren gehen, 789 e. Das Selbststillen hat er vergessen[1]). Ebenso wird angeraten und physiologisch und psychologisch begründet, daß die Säuglinge gewiegt und viel spazieren getragen werden; gewickelt werden sie die ersten zwei Jahre, wie sie uns die Kunst oft genug zeigt, obwohl doch, wer das Bedürfnis der Bewegung erkannte, die schädliche Quälerei hätte verbieten sollen. Aber auch was er Richtiges vorschreibt, stammt nicht aus der Beobachtung, sondern aus allgemeiner Theorie. Sie leitet ihn richtig, wenn er davor warnt, die Kinder durch Schreckmittel wie den Schwarzen Mann zum Gehorsam zu bringen und lieber überhaupt sie so zu halten, daß sie sich wohl fühlen und vergnügt sind. Daß nur Lust und Schmerz auf sie wirken, ist ihm bewußt (653 a); er hält es wohl nicht erst für nötig, die Unentbehrlichkeit der Schläge anzuerkennen; als Hundefreund wird er doch den Schluß gezogen haben, daß Reinlichkeit nur mit diesem Zuchtmittel erzielt wird, das er ja auch sonst ohne Bedenken anwendet. Der Naturtrieb läßt schon die Kleinsten lustig strampeln, später hüpfen sie, drehen sich, und von selbst stellt sich die rhythmische Bewegung, der Tanz, ein, ebenso wandeln sich die Schreie und Jauchzer, mit denen sie ihre Sprünge begleiten, sie werden allmählich zu Kinderreimen und fügen sich in eine Art Melodie. Das hat die Erziehung nur auszubauen, und Reigentanz mit Chorgesang ist da; ein Instrument wird passend hinzutreten, um Takt und Melodie festzuhalten: die natürlichste und zugleich die vollkommenste Form von Musik und Poesie ist erreicht. Sie soll eine geradezu beherrschende Rolle nicht nur in der Erziehung, sondern im täglichen Leben des

[1]) Die spätere Popularphilosophie hat das nachzuholen versucht, aber der Erfolg ist gering gewesen. Plutarch, dessen Frau eine größere Anzahl Kinder selbst genährt hatte, hat zum Danke dafür eine solche Mahnung unter ihrem Namen verfaßt.

Volkes bilden; aber dafür wird aller anderen Poesie und Musik die Existenzberechtigung abgestritten, und es ist eine inkonsequente Anpassung an die herrschende Sitte, wenn gelegentlich Einzelvortrag und reine Instrumentalmusik vorkommen (765). Im Prinzip wird Musik ohne Worte, Poesie ohne Gesang als unkünstlerisch verworfen. Platon hat hier die eine Wurzel von beiden scharfsinnig erkannt, das angeborene Gefühl für Rhythmus und Harmonie, das sich schon im Spiele der Kinder befriedigt; freilich hätte er die Freude an der Nachahmung auch gleich berücksichtigen sollen. Eine andere Wurzel, die Arbeitslieder, konnte er nicht mitrechnen, denn seine Leute leisten außer Turnen und Exerzieren keine körperliche Arbeit; übrigens läßt sich wohl sagen, daß die Arbeitslieder, sobald sie wirkliche Lieder werden, die Arbeit zum Spiele machen.

Vom dritten bis zum sechsten Jahre werden die Kinder, Buben und Mädchen, von den Dienstboten, die sie warten, in den Kindergarten gebracht, den Hain des Dorfheiligtumes. Da spielen sie zusammen; die Aufsicht hat eine Frau, der einige unfreie Polizisten zur Verfügung stehen. Denn wo der Staat in das weibliche Leben eingreift, gibt es weibliche Beamte; für Ehesachen besteht eine Kommission von zwölf Frauen, der eine hohe Würde zugestanden wird, 794b. Mit vollendetem sechsten Jahre werden die Geschlechter getrennt, und der Unterricht beginnt. Er besteht aber vier Jahre lang nur in körperlichen Übungen, Reiten, Schießen, Schleudern, und in geregeltem Spiel, Tanzen und Singen, wobei natürlich Lieder gelernt werden. Offenbar wird im wesentlichen nur geregelt, was die Kinder von selbst gerne tun. Dabei soll der Körper sich so kräftigen und abhärten, daß er fürs Leben gesund bleibt[1]), das ihn nicht verzärteln wird: in diesem Staate soll es weder einen Schuh noch einen Hut geben, 792d. Mit zehn Jahren setzt der Unterricht in Lesen und Schreiben ein, mit dreizehn Leierspiel. Beides führt, wie es im Leben auch geschah, zum Lesen der Bücher, zum Lernen der Gedichte, die in der Schule zugelassen sind,

[1]) So formuliert das sprichwörtlich gewordene Wort Juvenals *mens sana in corpore sano* einen platonischen Grundsatz. Der Staat hatte gewünscht, daß es gar keine Richter und gar keine Ärzte gäbe. Hier kommen sie beide in den Teilen vor, die das gewöhnliche Leben voraussetzen.

der Phantasie Nahrung geben und für die moralisch-religiöse Erziehung den Grund legen. Da greift nun die ganze Strenge ein, die wir schon aus dem Staate kennen. Lese- und Lernstoff wird einer Zensur unterworfen, die nicht nur vieles ausschließt, sondern auch das Zugelassene revidiert. Ein Lesebuch mit ausgewählten Stücken aus den alten Dichtern ist das Ergebnis, 802 b. Ganz ebenso wird die Auswahl der Musikstücke gehandhabt[1]). Ist es schon schlimm, daß das Urteil und der Geschmack von Greisen sich in die Stimmung der Jugend nicht hineinfinden wird, schlimmer ist noch, daß in allem und jedem unverbrüchliche Regel herrschen soll, also dieselben Melodien, dieselben Lieder in Ewigkeit erklingen; selbst wenn etwas Neues zugelassen werden sollte, müßte doch der erbauliche und erziehende Zweck immer nur Wiederholungen erzeugen. Platon ist in allen Stücken sein Leben lang ein Feind der Mode gewesen; das war gut; aber hier hätte er doch an seine eigene Jugend und ihre Werke denken sollen: sie konnte er in diesem Staate so wenig dulden wie Homer und die Tragödie.

Die zweimal drei Schuljahre muß jedes Kind durchmachen; Schulzwang ist so selbstverständlich, daß er gar nicht besonders besprochen wird. Das Ziel ist eine Durchschnittsbildung und nichts darüber; wir können das nur die Volksschule nennen. Kein Zweifel, daß sie auch für die Mädchen gilt. Nur darüber wird gehandelt, ob diese die volle gymnastische Ausbildung erhalten sollen, 804 e. Dem Athener ist das nicht zweifelhaft; es entspricht dem, daß die linke Hand ebenso ausgebildet werden soll wie die rechte (794 d); nur auf ihre geringere körperliche Kraft soll Rücksicht genommen werden. Aber die Unterredner äußern Bedenken, nicht so sehr um der Dorer (in Sparta turnten ja die Mädchen) als um des allgemeinen Publikums willen. Anwendung werden die gymnastischen und musischen Kenntnisse später in den Festreigen, Prozessionen, Turnspielen finden, über die mancherlei gesagt und doch nicht zu voller Klarheit gebracht wird[2]); der militärische Dienst wird die Stählung des Körpers vollenden.

---

[1]) So ergibt sich eine feste Liturgie 799 b.

[2]) Insbesondere bedauert man das — von einer Art des Ringkampfes, 814 d, die am vollkommensten auf den Krieg vorbereiten soll; aber es

Erst als das im allgemeinen zugestanden ist, werden drei Lehrgegenstände der Volksschule behandelt, die den Dorern und nicht nur ihnen anstößig sind, weshalb auch der Dialog lebhafter wird. Es sind Rechnen, Messen und die Elemente der Astronomie. Wir denken an den Staat, der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musiktheorie wissenschaftlich zu lernen seinen Bürgern vorschrieb, aber in vorgerückterem Alter. Hier sind es ganz elementare Dinge, konnte auch nicht mehr verlangt werden. Für das Rechnen merkt man es daran, daß nach ägyptischem Vorbilde (wohl eine Reiseerinnerung) Aufgaben wie z. B. die Verteilung von Äpfeln oder Kränzen empfohlen werden; das wird es den Kindern schmackhaft machen. Nach dieser unzweideutigen Angabe ist der Inhalt der Belehrung in den beiden anderen Lehrgegenständen abzuschätzen. Ganz deutlich ist es auch in der Astronomie. Da sollen die Kinder über den Lauf von Sonne und Mond unterrichtet werden; das muß man für den Kalender wissen. Sie sollen auch lernen, daß die Planeten keine Irrsterne sind, sondern regelmäßige Bahnen laufen; die Religion hängt ja daran, daß im Himmel ewige Ordnung ist[1]). Wenn darin ein wirkliches astronomisches Verständnis läge, so würde es freilich eine tiefe Wissenschaft, die nicht einmal der Timaios, 40a, vorträgt, weil sie ohne ein Modell nicht begreiflich gemacht werden kann. Aber schon wie der Athener redet, zeigt, daß ihm so etwas fern liegt. Die Schüler lernen die Tatsachen als Dogmen wie unsere Kinder; damit fertig. Denen wird auch nicht klar gemacht, was eine Ellipse ist, und daß es oben keinen Himmel gibt, in dem Gott auf einem Stuhle sitzt, und in den Christus auffahren konnte. Geometrie wird überhaupt nicht genannt, sondern Meßkunst von Linien, Flächen und Körpern; dabei soll sich zeigen, daß sich nicht überall eins mit dem andern messen läßt. Da darf der Erklärer nicht die Probleme hineintragen, die allerdings damals den Mathematiker beschäftigten; es soll nur

heißt, das Nähere ließe sich nur in der Praxis zeigen. Der Lauf erscheint auffallenderweise erst unter den militärischen Exerzitien.

[1]) 821b, 822a. Man soll sich nicht daran stoßen, daß die Planetenbahn als Kreis bezeichnet wird, oder gar strengere astronomische Folgerungen daraus ziehen. Denn der Timaios redet auch öfter so und nur, wo er speziell auf die Planetenbahnen eingeht, von der „Spirale", 39a, womit er, wie mich dünkt, die des Eudoxos meint, die die Form der 8 hat.

die Unwissenheit der Hellenen vertrieben werden, die ohne weiteres alles für gleich meßbar halten.

Alles bleibt also auf einer tiefen Stufe, wie auch immer anerkannt wird, ja es bleibt offen, ob nicht schon zu viel verlangt sei (821a). Wissenschaft ist das überhaupt nicht, auch keine Grundlage für sie, und die Lehrgänge für die Fortgeschrittenen, die der Staat anordnete, fehlen ganz. Auch wenn es heißt, daß die Greise sich so gut wie am Brettspiel[1]) an Aufgaben vergnügen können, die Meßbares mit Nichtmeßbarem vergleichen, so braucht das nichts Tieferes zu sein, als auch der Knabe des Menon begreifen würde, sobald er die Seite des Quadrates mit der seiner Verdoppelung vergleichen sollte: es steht nur da, daß sie sich Aufgaben stellen, bei denen es auf diese Aporie hinauskommt, nicht etwa, daß man die Wurzel aus 2 ziehen kann. Der tiefe Stand dieser Bildung steht in keinem rechten Verhältnis zu der Wichtigkeit, die der Erziehung beigemessen wird, über die ein ganz besonders hochgestellter Beamter als Leiter des Ganzen eingesetzt wird (765d, 813c), und wer von Platons Staat herkommt, mag es zuerst gar nicht glauben, denn daran hat sich ja nichts geändert, daß die wahre Sittlichkeit ohne die wahre Wissenschaft nicht erreicht werden kann. Wo bleibt die Universitätsbildung? Vergessen konnte Platon sie nicht, er hat sie auch nicht vergessen. Es fehlt nicht an Hindeutung darauf, daß einzelne Bürger sehr viel mehr lernen werden, und gegen den Schluß des Werkes wird dies Thema aufgegriffen, seine Bedeutung anerkannt. Wie sollte das Leben des Staates auf das eine richtige Ziel gerichtet, wie sollte es in derselben richtigen Bahn dauernd erhalten werden, wenn es an den „göttlichen Männern“ (945c) fehlte, die „die Vernunft“ des Ganzen nur dann sein und an Gottes Statt (715bc) regieren können, wenn sie die volle Einsicht, die volle wissenschaftliche Bildung haben. Und wie sollten sie sie im späteren Leben gewinnen, wenn keine Schule da war, die den Grund

[1]) Das Brettspiel erwähnt er sehr oft; nur wer es von klein auf übt, kann es darin zur Vollkommenheit bringen (Staat 374c), und gute Spieler sind sehr selten (Polit. 292e): so wird nur reden, wer es gern gespielt hat. Wir kennen das Spiel nicht, denn einige Ähnlichkeiten mit dem Damenspiel lehren zu wenig.

legte, wenn die ganze Dialektik fortfiel? Als er die Volksschule im siebenten Buche behandelte, hatte Platon noch vor, die nötigen Bestimmungen zu treffen (818a), und verwies auf den Schluß. Aber es kommt dort nicht zur Ausführung, und so legen wir das Buch tief enttäuscht aus der Hand[1]). Philippos hat das gefühlt und in seinem Nachtrag zu ersetzen versucht. Aber von seiner sonstigen Unzulänglichkeit abgesehen, war er Spezialist, Astronom, und beschränkt genug, die ganze höhere Bildung in seiner Astronomie zu finden. Schlimm genug; aber wir müssen ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Platon hat nicht allein darum sein Gebäude nicht krönen können, weil er über dem Schreiben starb oder erlahmte: die Gesellschaft, wie er sie hier entworfen hatte, war nicht dazu gemacht, solche Leiter zu erzeugen, wie er für sie brauchte und forderte. Für eine Universität, eine Stätte rein wissenschaftlichen Unterrichts, eine Stätte der Forschung, war der Unterbau einer höheren Schule nötig, und für sie ist in seinem Bau kein Raum. Dann gab es zum mindesten keinen Nachwuchs von wissenschaftlich Gebildeten, und gesetzt, es wären jetzt Lehrer vorhanden, wo kommen sie später her? Soll man sie etwa aus der Fremde beziehen? Dann ist ja die Philosophie draußen; unter den kretischen Kolonisten war sie freilich nicht zu finden. Was diese Volksschule *gab* befähigte nicht zu den Ämtern, die den rechten Geist in der Bürgerschaft erhalten sollten. Die Erziehung seines Staates, so wohl durchdacht ihr Aufbau war, hatte er aufgeben müssen, als er für eine Hellenenstadt die Verfassung entwarf, und wenn er Gela oder Katane neu besiedeln wollte, mußte er dem Leben, wie es war, nachgeben. Da mochte er nicht weiter denken, als das zunächst mögliche Beste zu schaffen. Jetzt war er von der Bindung an bestimmt gegebene Voraussetzungen frei; da gewannen seine alten Gedanken wieder Macht. Aber er versuchte beides zusammenzuschmelzen, und damit verfing er sich in einem Wider-

[1]) Wenn es heißt, daß die Mitglieder der dort eingesetzten Behörde, die den Staat eigentlich regiert, die Bildung besitzen sollen, von der geredet wäre (968d), so ist das täuschend: sie müßten viel mehr wissen. Wichtig aber ist, daß der Athener sich erbietet, hierbei selbst zu helfen oder auch andere Helfer zu stellen. Das würde für die Kolonie bedeuten, die Philosophen, die es unter den Ansiedlern nicht geben kann, wird die Akademie stellen.

spruche, aus dem es keine Lösung gab. Eine Bürgerschaft, wie er sie jetzt ansiedelte und leben ließ, blieb eine Herde, die allenfalls dann ganz artig sein konnte, wenn sie einen „göttlichen Mann“ zum Hirten hatte; so lange mochte sie leben wie die Menschheit unter Kronos (713b); aber nicht länger, denn aus sich hatte sie die Kraft nicht dazu; ihr fehlte das Wissen, und nicht nur das, auch die Fähigkeit es zu suchen fehlte ihr.

Sehen wir zu, wie sie leben. Auf die Schulzeit folgt der Dienst der allgemeinen Wehrpflicht. Inwieweit die Mädchen zu ihm herangezogen werden sollen, bleibt in der Schwebe, aber jedenfalls so weit, daß die Weiblichkeit in der äußersten Not (wie sie Sparta bei dem Einfall des Epaminondas erlebte) nicht durch kopflose Verzweiflung schadet, sondern hilfreich eingreift. Die Rekruten werden in allen Waffen ausgebildet und dazu auch fremde Lehrer berufen[1]). Dazu Übungsmärsche, die sie mit dem ganzen Lande vertraut machen, und der Dienst in den Grenzbefestigungen. Obgleich als Ziel des staatlichen Lebens der Frieden anerkannt ist, wird mit der Wehrpflicht so sehr ernst gemacht, daß Scharnhorst und König Wilhelm I. ihre helle Freude haben könnten. Daß nur der Gehorsam zum Herrschen befähigt, daß der Dienst wirkliches Dienen bedeutet, wird in warmen Worten eingeschärft, 762b. Und der Militarismus läßt die Leute nicht los. Manöver gibt es auch später genug, ja sogar monatlich eine Probe der allgemeinen Mobilmachung, 829b. Es versteht sich von selbst, daß Gymnastik vor allem das ganze Leben hindurch getrieben wird, und zwar sehr ernsthaft. Wenn dabei jemand ums Leben kommt, so wird davon Aufhebens nicht gemacht (831a). Auch die Jagd ist ein empfohlener Zeitvertreib, aber nur soweit sie körperliche Anstrengung bringt; Vogelstellen und überhaupt Fallen und Netze anzuwenden wird widerraten, und in den heiligen Hainen, auch auf den Ackerflächen ist es untersagt; widerraten wird auch der Fischfang, und in den Häfen und heiligen Gewässern ist er ganz verboten, ebenso die An-

[1]) 804d, 813e; da sie besoldet sind, können sie keine Bürger sein. Es ist sehr bemerkenswert, daß Platon sich bewußt ist, daß seine Erziehung nicht hinreicht, Lehrer auszubilden. Unter den Waffen fehlt noch das Geschütz, das zu bedienen ein Menschenalter später in der athenischen Ephebie gelehrt wird. Platon hätte es in Syrakus kennen lernen können. Zur allgemeinen Anerkennung hat es Philippos gebracht.

wendung von Mitteln, das Wasser künstlich zu trüben[1]). Gewissermaßen gehört zur Gymnastik und jedenfalls zu den Dienstpflichten der Tanz, eine seiner Arten auch zu der militärischen Ausbildung, denn der Schwerttanz, die Pyrrhiche[2]), führt mimisch alle Bewegungen des Einzelkampfes vor, 815 a. Friedliche Tänze gehören zu jedem Feste, jedem Gottesdienste, und da werden sie alle Tage nötig werden. Denn Platon denkt anders als der Prometheus in Goethes Pandora und hat ebenso wie das Spiel auch die Ausspannung, die der Festtag bringt, als ein Bedürfnis des Menschen anerkannt, wie ja auch Pandoras Wiederkunft den Sabbat brachte. Aber in seiner Stadt hat er es so weit kommen lassen, daß er selbst sagen muß (806 d), für ihr täglich Brot brauchen sie nicht zu sorgen; den Acker bauen Sklaven, und Mahlzeiten nehmen sie gemeinsam ein, nur die Geschlechter getrennt; Handwerke treiben sie nicht, und irgendeine gottesdienstliche Feier ist an jedem Tage. So haben sie sich ihr Leben lang mit Opfern, Festen und Tänzen zu beschäftigen (835 e). Es gibt ja so viele Götter und Dämonen und Heroen, die teils allgemeinen Kult erfahren, teils den Unterabteilungen der Bürgerschaft den Phylen usw., gehören oder einen einzelnen Ort bewohnen; Kapellen sind über das ganze Land verstreut, zumal die bei der Besiedelung vorgefundenen Kulte fortgeführt werden (738 c); es gibt auch Feiern für die Abgeschiedenen und auch zu dem Leichenbegängnis verdienter Bürger werden die Chöre von Knaben und Mädchen aufgeboten (947 b). Selbst die dionysischen Feste müssen ertragen werden, so bedenklich ihre orgiastischen

[1]) 824. Von dieser Art des Fischfanges, bei der die Fische im Wasser vergiftet werden, handelt Oppian am Ende seines Gedichtes. Wie würde sich Platon über seine Landsleute entsetzen, bei denen heute das Fischen mit Dynamit gang und gäbe ist.

[2]) Auffallenderweise wird nicht erwähnt, daß dieser Tanz in Kreta besonders im Schwange ging, so daß vielfach angenommen ward, daß er dort zu Hause wäre. Dort hatte er in Kureten und Korybanten dämonische Vertreter, in deren Gestalt die Tänzer auftraten. Platon hat eben über Kreta, wie es war, nicht Bescheid gewußt, und die Pyrrhiche ward auch in Athen getanzt. Auffällig ist auch, daß er von der Geißelung der spartanischen Knaben am Feste der Orthia keine Notiz nimmt, obgleich er von den Übungen im Ertragen von Schmerz, von Hitze und Kälte ausführlich spricht, 633 b; aber vielleicht ist jene Geißelung erst später zu einer besonderen Schaustellung der spartanischen Selbstbeherrschung geworden.

Tänze sind und vollends der Rausch, der sich nicht verbieten läßt. So wird in der Tat jeder Tag des Jahres, das auf 365 Tage fixiert wird[1]), seinen Reigentanz haben. Aufgabe des Staates ist es, für alle diese Feiern eine feste Liturgie zu schaffen (799 b) und ihre Einhaltung zu sichern. In diesen Liedern wird der Jugend beständig das gerechte Leben zugleich als das genußreichste gepredigt, und dabei auch eine „gerechte Unwahrheit", d. h. der Mythos, nicht verschmäht (664 a).

Es kommt dem Gesetzgeber zum Bewußtsein, daß die frohen Feste ohne saure Wochen eine schwere Gefahr sind, auch daß die Allgemeinheiten wenig befriedigen, mit denen er ausführen will, daß die Sorge für die Gewandtheit und Leistungsfähigkeit von Leib und Seele hinreichende Arbeit koste (807 d), denn er muß sich eingestehen, daß die Leute in dem Staate der Gesetze nicht mehr, wie die des „Staates", befähigt sind, durch wissenschaftliche Arbeit sich fortzubilden. Was er von häuslicher Tagesarbeit zufügt, ist in Wahrheit keine Notwendigkeit, weil es sich höchstens auf die Beaufsichtigung der Knechte erstreckt. Die Gefahr für die Sittlichkeit, gesteigert durch den dauernden Verkehr der Geschlechter, erkennt er wohl, und es bleibt Vertrauensseligkeit, wenn er hofft, die Begierden zu beschwichtigen. Es wird auch die bedenkliche Einrichtung getroffen, daß die zuverlässigsten jungen Leute dauernd herumspionieren sollen und ihre Beobachtungen vor die Alten bringen, die mit Ermahnungen und Strafen überall einzugreifen befugt sind (964 c). Wir können nicht anders urteilen, als daß diese Menschen sehr bald über alle Stränge schlagen würden; Müßiggang bleibt aller Laster Anfang, und sie würden etwas bis zum unerträglichen Übermaße kennen lernen, wofür bezeichnenderweise die griechische Sprache kein Wort hat, wovon auch die Griechen kaum je reden[2]), die

[1]) Damit hat Platon das ägyptische Jahr übernommen, eine kühne Neuerung, denn die Hellenen kannten nur das Mondjahr mit einem Wechsel von 12 und 13 Mondmonaten. Sie haben das Sonnenjahr, das wir julianisch nennen, nicht eingeführt. Erst Cäsar als Herr der Welt hat durchgesetzt, was König Ptolemaios III. vergebens versucht hatte, aber natürlich übernahm Cäsar nur, was die griechischen Gelehrten längst berechnet und gefordert hatten. Der Jahresanfang bleibt für Platon ohne weiteres der attische nach der Sommersonnenwende; der Anfangstag ist nicht bestimmt.

[2]) Plutarch bringt in der Vorrede seiner Schrift über Isis und Osiris einen schönen Spruch über die Öde einer tatlosen ewigen Seligkeit „ohne

Langeweile. Sie sind ja zu der edlen Arbeit nicht befähigt, die die „Scholé", die Muße, zum Studium und zur Schule gemacht hat.

Mit zwei Mitteln versucht er seinen Menschen, denen der Halt der Wissenschaft, das eigene freie Suchen der Wahrheit, fehlt, Ersatz dafür zu schaffen, beide aber machen sie in Wahrheit unfrei. Das eine ist die Erziehung, die sie ihr ganzes Leben lang am Bande hält, denn Nomos ist nicht umsonst zugleich Gesetz und Sitte; hier wird die Sitte zum Zwange des Gesetzes, und die „Gesetzeswächter" sind zugleich die politische und polizeiliche unumschränkte Behörde, auch als Sittenwächter unumschränkt. Sie wirken einmal sozusagen prophylaktisch ein, indem sie die Menschen vor allem Übermaße, vor jeder starken inneren Erschütterung bewahren und dann ihnen alles fernhalten, was den Glauben stören könnte, alles müßte so sein, wie es ist. Daher die Abschließung von der Außenwelt, daher das Verbot der Tragödie und der freien Poesie, von allem anderen Gedankenimport nicht zu reden. Nach dieser Seite sollen die Lieder der drei Chöre Ersatz liefern, die jahraus jahrein ihre erbauliche und erziehliche Wirkung ausüben werden. Dann aber wirken die Gesetzeswächter durch die Ermahnung, durch die Predigt, man kann es gar nicht anders treffend bezeichnen, und Platon selbst wird oft genug zum Prediger, indem er die Gesetze oder auch die Vorschriften der Sitte begründet und erläutert, ihnen Vorreden vorausschickt, wie er sich ausdrückt[1]), über deren Notwendigkeit er sich so weit verbreitet, daß man sieht, welchen Wert er ihnen beimaß. Gleich da, wo er zur Gesetzgebung übergeht, steht eine solche Predigt, für die wir sogar den Text angeben können, es sind die Gebote, die allgemein den Kindern von Eltern und Lehrern eingeprägt wurden, den Göttern die schuldige Verehrung darzubringen, die Eltern zu ehren und die in Hellas allgemein geltenden „ungeschriebenen" Gesetze zu

Erkennen (Zulernen) wäre die Unsterblichkeit nur eine Dauer, kein Leben". Da haben wir die Sache.

[1]) Platons Vorgang hat zum Teil Nachahmung erzeugt, auch Fälschungen, denn natürlich mußten die Pythagoreer es ihm vorgemacht haben. So besitzen wir die Vorrede der angeblichen Gesetze des angeblichen Zaleukos (Stobaeus Flor. IV 2, 19 = 44, 20 Mein.), schon in einem Auszuge bei Diodor, also als historisches Dokument, 12, 20. Man führt das auf Poseidonios zurück; aber dieser hat die Vorreden von Gesetzen unter Nennung Platons getadelt, Seneca epist. 94, 38.

beobachten (716c—718b). Dies ist also eine Anwendung jener Rhetorik, die der Politikos (oben S. 578) als Helferin der Politik anerkannte. Es läßt sich nicht viel dagegen sagen, daß mit ihr Platon auf den Boden herabstieg, auf dem sich Isokrates mit seinen moralischen Deklamationen an Nikokles und für Nikokles bewegte. Nur das kann zur Entlastung angeführt werden, daß Tyrtaios und Theognis, von denen Platon ausgeht, in ihren mahnenden Elegien ebenfalls der Jugend den Weg zu der „Mannestugend" gewiesen hatten, es also nahe lag, den Regeln des neuen Lebens eine ähnliche Form zu geben.

Das andere Mittel ist die Religion als Glaube und als Kult, und die Vergleichung mit der römischen Weltkirche, zu der schon der Staat führte, drängt sich nun noch mehr auf. Aber gleich muß die starke Einschränkung gemacht werden, daß auch jetzt noch keine mystischen Gnadenmittel, nichts von Reinigung oder Sündenvergebung, keine offenbarte Wahrheit vorhanden ist, auch keinerlei Priestertum. Priester muß es geben, in Menge sogar, da es so viele Götter und Heiligtümer gibt, aber sie spielen keine höhere Rolle als in den griechischen Staaten, als es auch der Politikos vorsieht (oben S. 577), ja sie werden noch schlechter gestellt, da sie nur eine jährliche Amtsdauer haben, soweit sie nicht etwa ererbte Kulte besorgen. Nur das Ehrenrecht hat ein Priester, der erste der für das Jahr bestellten, daß dieses nach ihm benannt wird[1]). Dagegen ruht die Oberaufsicht, gerade auch die geistliche, und damit die Sittenkontrolle, durchaus in den Händen der in den bürgerlichen Ämtern bewährten Alten, und diese müssen dazu auch das wahre Wissen besitzen:

[1]) Dies Vorrecht, verbunden mit der Auszeichnuug, einen Kranz zu tragen (was in Athen den Beamten zustand), ist bald darauf, wie es scheint unter Alexander, in den meisten Städten einem Priester, gern dem Zeuspriester, zugefallen. Auch in Sizilien finden wir priesterliche Eponyme. Platon nennt diesen Priester mit dem Namen, der später den Oberpriester bezeichnet, noch aber ist er nur der erste in der Reihe. Der Kranz, hier ein Lorbeerreis, ist später oft eine goldene Krone, und Goldschmuck war auch schon zu Platons Zeiten z. B. für Chöre nicht unerhört, denn er verordnet, jeden Kopfschmuck bei Leichenfeiern abzusetzen, 800e. Als Ehrengaben werden ja Blätterkränze und Goldkränze oft verliehen, sind auch zuweilen den Toten mitgegeben, so daß wir sie besitzen. Die Kronen der Priester sehen wir auf Bildwerken und Münzen; sie verdienen eine archäologische Sammlung und Bearbeitung.

die Theologie ist eben auch hier Philosophie, und die Laien sind die philosophisch Ungebildeten. Insoweit hat sich nichts geändert. Nur besteht das ganze Volk aus Laien; wo die Wissenden herkommen sollen, ist nicht zu sehen, und auf die Laien ist die Gesetzgebung berechnet, an sie wendet sich die Predigt: beides trägt in der Tat ein geistliches Gepräge.

Von den Pflichten gegen die Götter hebt der Gesetzgeber an, und sie beherrschen alles: „aller Dinge Maß ist Gott" sagt er, den Spruch des Protagoras ausdrücklich umbildend, 716c. Gottesdienst aber, Opfern und Feiern und Tanzen füllt das Leben, Tag für Tag. Dargebracht wird es den „von Gesetz und Herkommen anerkannten Göttern"; so redet nicht nur der Athener, 904b, sondern auch der Kreter, 891e. Es sind also alle hellenischen Götter[1]), Dämonen, Heroen, alle miteinander, wie sie die Tradition, wie sie die Mythen geben, für die wir nicht einstehen, die wir aber nicht antasten. Wenn von dem Lande Besitz ergriffen wird, so werden alle Heiligtümer in Ehren gehalten werden, einerlei ob sie hellenisch oder barbarisch sind, und was von Erscheinungen und von einem Hauche der Heiligkeit erzählt wird, der über einem Orte liegen soll, übernehmen die Ansiedler[2]). Wir ehren diese Gesinnung; sie hat die Hellenen beseelt, als sie vom Orient Besitz nahmen, und sie haben überall diese Toleranz bewiesen, eigentlich nicht Toleranz, sondern die Anerkennung, daß jede Form der Gottesverehrung, wie sie sich örtlich einmal ausgebildet hat, mit der unseren gleichberechtigt ist[3]). Aber an dem Platon, der den Staat geschrieben

[1]) 717a erfahren wir gar etwas so Theologisches, dabei stark nach dem Pythagoreischen Schmeckendes, daß das Ungerade den Olympiern, das Gerade den Unterweltgöttern gehört.

[2]) Es wird anerkannt, daß es Orte gibt, aus denen ein göttlicher Geist weht, weil sie einem Dämon gehören, 738c, 747c; das wird mit den Naturkräften verglichen, die einen Ort gesund oder ungesund machen.

[3]) Der Zusammenstoß, den Antiochos Epiphanes mit den Juden gehabt hat, ist von diesen so gedreht worden, daß der König als ein intoleranter Verfolger in der Geschichte geführt wird. Das schlägt der Wahrheit ins Gesicht; intolerant waren allein die Juden, die sich für das auserwählte Volk hielten und daher ihren Gott ebenso. Beides gehört zusammen, und nur mit dem anderen kann das eine anerkannt werden. Es konnte aber dem König und erst recht einem philosophisch gebildeten Hellenen nur als eine lächerliche Anmaßung erscheinen, wenn der Jahve,

hatte, ist diese Behandlung des Kultus doch nicht nur befremdend, sondern anstößig. Dort ließ er freilich die Kulte der Väter bestehen, aber nur weil sie unschädlich waren, innerlich überwunden, denn seine Philosophenjünger brauchten keinen anderen Gottesdienst als den in ihrem Herzen, und zu ihrem Glauben führte sie der Weg des Denkens. Für den niederen Stand und für die Kinder war freilich auch dort sicherlich die väterliche Religion notwendig, also in dem Staate berechtigt, sie gehörte dann zu der heilsamen Täuschung, die dem rechten Politiker unentbehrlich ist, ja auch in den Gesetzen erwähnt wird. Aber das wird hier nirgend gesagt, sondern der Athener redet durchaus so, daß man bei ihm denselben Glauben voraussetzen muß. Geht er doch so weit, den Atheismus strafrechtlich zu verfolgen. Wer sich sonst in seinem Wandel nichts zuschulden kommen läßt, als daß er seinen Unglauben bekennt und dadurch andere anstecken kann, wird erst fünf Jahre in eine „Besserungsanstalt", 909a, gebracht, wo er nur mit den Mitgliedern des höchsten Rates verkehren darf, die ihn von seinen Irrlehren heilen sollen. Gelingt das, so wird er frei; aber den Rückfälligen trifft der Tod. Sehr viel schlimmer sind die Heuchler, die im Herzen Atheisten sind (und zu glauben, daß die Götter nicht das Menschenleben regieren, oder daß sie durch Opfer u. dgl. bestimmbar sind, ist ebenso gottesleugnerisch wie der Zweifel an ihrer Existenz, 888a), aber sich der Religion als Deckmantel bedienen, wie es deren gerade unter den Sehern und Zauberern und Verbreitern von neuen geheimen Kulten und Weihen gibt: daher wird jeder Kult außer dem des Staates unbedingt unterdrückt, und wer dessen überführt wird, daß er zu diesen verkappten Gottesleugnern gehört, kommt in das Zuchthaus zu lebenslänglicher Einzelhaft, und nach dem Tode ist ihm das Begräbnis in der Heimaterde versagt[1]). Als er das verordnete,

dieser Sondergott, etwas Besseres sein wollte als die übrigen Sondergötter; philosophisch zum Allgott ist Jahve erst geworden, als die Juden in die hellenische Philosophenschule gingen. Den Schluß, daß der Allgott kein auserwähltes Volk kennt, hat nicht einmal das Christentum gezogen.

[1]) 909. Es ist schmerzlich, daß er die Strafe der Hochverräter überhaupt übernimmt, die auch für den gilt, der Verwandtenblut vergießt, 873b, aber versöhnend, daß die Söhne der so schwer Bestraften sofort nach der Verurteilung des Vaters als Waisen in die Obhut des Staates genommen werden und keinerlei Zurücksetzung erfahren. Das geltende Recht ließ die ganze Familie den Hochverrat des Vaters büßen. Unter die Kategorie

war Platon wirklich entschlossen, seinen Staat mit dem Kulte der väterlichen Götter, und nicht nur dieser, sondern aller Götter unlösbar zu verbinden, freilich unter einer höchsten Kontrolle der Wissenden, die das Unsittliche ausrotten sollten; aber es zeigt sich schon an dem Rausche des Dionysos, daß dies undurchführbar war. Und wie sollte er das beseitigen, was an alten Symbolen ihm jedenfalls anstößig war, z. B. in den Mysterien der Demeter, die er bezeichnenderweise niemals erwähnt.

Diese Ausführungen gehören der letzten Schicht der Gesetze an, die neben oder über den Beamten der Gemeinde ein höchstes Kollegium einsetzt, das sich allmorgendlich versammelt und über die Erhaltung des rechten Geistes wacht. Gleichzeitig ist es Platon zum Bewußtsein gekommen, daß er die wissenschaftliche Bildung und Erziehung für diesen Staat fordern muß und doch nicht durchführen kann, daher der unbefriedigende Schluß, daher die erneute Ausführung über seine Seelenlehre und die Begründung der Gottesverehrung, die ihm immer mehr zum Grundstein seiner neuen Gesellschaftsordnung und des neuen Lebens ward. Da drängt sich die schwere Frage auf, ob es noch der Platon war, der den Staat geschrieben hatte. Bestehen geblieben war ja auch damals der väterliche Kult, einschließlich der Autorität des delphischen Gottes in den Kultsachen. Heilig geblieben war ihm zu allen Zeiten die Religionsübung, wie er sie als Kind gelernt hatte; einen unüberwindlichen Widerstreit mit der Philosophie hatte er nie empfunden. Er hatte immer in dem „Angeborenen" das, „was Gott gibt", anerkannt[1]); es war nur ein verschiedener Ausdruck, denn was in der Natur wirkte, war ja das Gute. Es hatte nichts als eine verschiedene Färbung des Ausdrucks bedeutet, wenn er oft genug ganz persönlich von Gott als dem alles beherrschenden, alles Gute und Gerechte liebenden und schützenden geredet hatte, wenn er ihn König

der verbotenen Religionsübungen fällt jede Zauberei. Über sie hatte er auch in den eigentlichen Gesetzen gehandelt, 933, 934, und sie auch, abgesehen von Fällen, in denen wirkliche Schädigung nachgewiesen war, untersagt und den Sehern und Zeichendeutern, die zu dem in Athen verbreiteten Zauber anstifteten, den Tod angedroht. Dabei wird nicht klar ausgesprochen, daß der Zauber Schwindel ist, aber man fühlt, daß er ihn so beurteilt. Sehr wichtig ist, daß von Mantik in keiner Form irgendein Gebrauch gemacht wird, auch bei den Opfern nicht.

[1]) Diese Gleichsetzung vollziehen noch die Gesetze, 642 d.

genannt, als Schöpfer eingeführt hatte. Aber wie sich die Personen des Götterglaubens in dieses Wirken des Guten und der Natur einordneten, hatte er weislich unbestimmt gelassen. Ihre Erschaffung und ihre Teilnahme an der weiteren Schöpfung im Timaios gehörte zu dem Mythos, wissenschaftliche Wahrheit brauchte nicht darin zu liegen; aber es war doch dem Glauben an diese Personen ein breites Tor aufgetan. Jetzt wird ihre Anerkennung nicht nur durchgesetzt, sondern gefordert[1]). Es kann nicht bestritten werden, daß damit der Theologie und Dämonologie der Schüler, der Stoiker und der Neuplatoniker[2]) das Recht verliehen ist, sich auf Platon zu berufen und auch den Mythos Diotimas als Offenbarung zu behandeln. Die Welt soll so glauben, soll danach handeln: das wollen die Gesetze. Wir müssen es anerkennen und begreifen, müssen dann aber zusehen, ob Platon auch innerlich von der freien Höhe seines philosophischen Glaubens herabgestiegen ist.

Die Tragödie seines Lebens, der Zusammenbruch seiner Hoffnungen, die Kränkungen, die er persönlich erfuhr, haben seine Seele verdüstert. Mehr als einmal nennt er jetzt was er schreibt Mythologie; es ist ein Spiel in ganz anderem Sinne als die Adonisgärtlein des Phaidros. Mehr ist ihm jetzt das ganze Menschenleben nicht. Wir lesen die erschütternde Erklärung, doppelt erschütternd, weil sie sich in einem Buche findet, das eben dazu bestimmt ist, dem Menschenleben seine Ordnung und seinen Inhalt zu geben: „die menschlichen Dinge verdienen es gar nicht, daß man sich ernsthaft mit ihnen abgibt, und etwas Ernsthaftes soll man doch treiben. Da sage ich, ernsthaft treibe man nur, was es verdient. Gott verdient alle beseligende ernsthafte Hingabe. Der Mensch ist zu einem Spielzeuge Gottes geschaffen; das ist in Wahrheit das Beste an ihm. Dem sollen

[1]) 904a erscheinen die „vom Herkommen anerkannten Götter“ begabt mit einer Seele und einem Leibe und haben an dem Dienste zum Heile des Ganzen ebenso Anteil wie die Menschen, also eine Tätigkeit, wie sie der Euthyphron schon kannte (oben S. 207). Das blickt auf den Timaios 41 zurück; es steht in einem Abschnitt, der durch Mythen menschliche Zweifel besprechen, beschwichtigen will, 903b; aber die Grenzlinie zwischen Wahrheit und Märchen ist mit Bedacht nicht gezogen.

[2]) Da wird es sehr merkwürdig, wie sich derselbe innere Gegensatz in dem ehrlichen Porphyrios steigert, der den Brief an Anebo und die Philosophie aus den Orakeln schreiben konnte.

wir folgen, spielen sollen wir die edelsten Spiele. Mann und Weib, unser Leben lang“ (803 c). Diese Spiele werden dann bestimmt als Opfern, Tanzen, Singen, so daß wir uns Gottes Wohlgefallen erwerben, und von Menschlichem wird nur hinzugefügt, daß wir tüchtig sein sollen, dem angreifenden Feinde siegreich zu widerstehen. Das ist die Sprache bitterster Entsagung; wir hören sie an vielen Stellen. Der Greis, der sie führt, wird doch nicht durch die äußerlichen Handlungen, die er vorschreibt, Gottes Wohlgefallen zu erwerben gesucht haben; er trieb dafür die Mythologie seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die er als Arbeit nicht anerkannte. Und er hört doch nicht auf, wissenschaftlich zu forschen, wenn er davon auch in diese Mythologie kaum etwas hineinzieht. Er treibt die Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper immer weiter, weiter als im Timaios, und die phythagoreischen Lehren von der Zahl über den Philebos hinaus. Das ist eine andere Welt des Denkens, und daß er doch in dieser Welt zu Hause geblieben ist, bricht auch in den Gesetzen zuweilen durch. „Kein Sterblicher kann einen festen Grund der Frömmigkeit haben, der nicht begriffen hat, erstens, daß Seele das Vornehmste von allem ist, das an dem Werden teil hat[1]), unsterblich, herrschend über alles Körperliche. Zweitens muß er die Vernunft des Weltalls erfaßt haben, die in den Himmelskörpern regiert, und die dazu notwendigen wissenschaftlichen Kenntnisse besitzen, auch erschaut haben, wie das mit der Musik zusammenhängt (die Harmonie der Sphären). Davon muß er auf Ethik und Politik Anwendung machen, so daß sie sich der Harmonie einfügen, und er muß von allem Beweisbaren den Beweis zu liefern imstande sein (Dialektiker sein)“, 967 d. Wer diese Erklärung in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt, den Sinn herausgefunden hat, den die Übersetzung erklärend wiedergibt, findet durchaus den Platon des Staates und des Theaetet wieder. Der Gott, der hier gar nicht genannt zu werden braucht, ist keine Person, geschweige daß er sich in zahllose Personen teilen ließe. Dieser Dialektiker und Naturforscher hat das Opfern und Tanzen nicht nötig; den Bürgern des neuen

[1]) Die Seele ist geschaffen im Sinne des Timaios. Kurz vorher ist das so ausgedrückt, daß die Seele das göttliche von dem ist, „welchem die Bewegung (Selbstbewegung) unter Heranziehung des Werdens ewiges Sein verliehen hat“ (966 c).

Magnesia fehlen alle Vorbedingungen zu solcher reinen Frömmigkeit, daher brauchen sie eine andere. Fromm ist auch der Dialektiker, er weiß, daß es jenseits des Beweisbaren etwas gibt, das Höchste und Beste; aber das entbindet ihn nicht der Arbeit des Forschens und Denkens. Die neuen Magneten haben denken nicht gelernt. Eben das kommt Platon am Ende seiner Gesetzgebung zum Bewußtsein: da steht dieser Ausspruch. Er enthüllt die in der Tat unlösbare innere Zwiespältigkeit des ganzen Werkes. Sie ist die Folge des Zwiespaltes in der Seele des alten Platon, der enttäuscht und entmutigt düsterer Resignation nachgibt, und der doch er selber bleibt. Er hatte einmal eine solche Krisis siegreich durchgekämpft, als er von der weltverneinenden Stimmung des Gorgias aus den Flug zu seiner eigenen Philosophie nahm. Das noch einmal zu leisten fehlten dem Greise die Kräfte; ein Werk neuer Wissenschaft bringt er nicht mehr fertig; aber wenn die Welt es nicht verträgt, daß die Wissenschaft zu ihrem Heile die Führung übernimmt, so versucht er, eine Stufe hinabsteigend, doch noch für sie zu sorgen.

Wie geht es aber zu, fragt er sich, daß die Welt, die doch aus dem Ewig-Guten ihr Leben hat, einen so ganz anderen Lauf nimmt? Sieht es nicht fast so aus, als wäre der Mythos des Politikos Wahrheit, nach dem sie sich selbst überlassen einen Lauf einschlagen würde, entgegengesetzt dem, zu welchem ihr Gott den Anstoß gegeben hat. In der Tat, nicht nur in der menschlichen Einzelseele ist ein zum Bösen fähiger, von der allein ganz göttlichen Intelligenz unterschiedener Teil, sondern auch neben der Weltseele, die der Schöpfer des Timaios schuf, ist in der Welt eine Seele, die zum Bösen fähig ist, eine andere Seele, wie sich Platon hier ausdrückt, was nicht allzusehr befremdet, da er ja geschwankt hat, ob die niederen Seelenteile nicht ganz von ihrem ewigen Kerne, der Vernunft, zu scheiden seien; Seele ist ja überall, wo Leben ist, also auch in der Planze, der doch die göttliche denkende Seele fehlt. Aber allerdings klingt nicht nur der Ton, den Platon anschlägt, so, als sähe er sich gezwungen, das Böse als real in der Welt des Ewig-Seienden anzuerkennen, wie denn die Christen ihren Teufel darin gefunden haben, sondern es ist für seinen Glauben an die göttliche Vollkommenheit des Kosmos kaum ein geringeres Zugeständnis, denn sobald wir mit der Lehre seiner Gesetze den Schritt tun, das

Göttliche, Ewig-Gute als Gott oder Götter zur Person zu machen, wird auch der Teufel unter diesen Göttern und Dämonen erscheinen.

Der Ursprung des Bösen hatte ihn niemals stark beschäftigt; es war ihm ein negativer Begriff, denn wirken konnte nur, was das wahre Sein besaß. Dann bestand das Böse lediglich in dem trägen Widerstande der Materie gegen den Geist. Aber es klang doch wie eine Ausrede, wenn er das so faßte, daß es nun einmal in der Welt den Gegensatz des Guten geben müßte. Indem Gott die Welt des Werdens schafft, gibt er ihr die Freiheit der Bewegung, die durch den Wechsel, sozusagen das Wetter, den Zufall erzeugt. Indem die Seele zur Vernunft die niederen Teile erhält, hat sie die Freiheit des Irrtums, denn die schlechte Handlung ist ja nie als solche beabsichtigt, sondern beruht auf einem Fehlschluß über das, was gut, d. h. dem Handelnden zuträglich ist. Indem die Seele sich ihr Leben wählt, wie es der Mythos darstellt, schafft sie sich selbst ihr Geschick, ihr Gericht. Die Freiheit des Willens beruht auf der Autonomie der Vernunft in der einzelnen Seele. Das schien dem Denker auszureichen, weil es praktisch ausreicht, dem Handelnden sowohl das Gefühl der Freiheit wie das der Verantwortung mit dem Hochgefühle der Autarkie seiner Vernunft zu verleihen. Was wir in der Tat vermissen, ist die Einwirkung der niederen Seelenteile auf die Vernunft. Das hat er für die Einzelseele nicht untersucht. Angesichts des ganzen Weltgetriebes, in dem des Bösen so sehr viel war, daß er fast verzweifelte, drängte sich dieselbe schwere Frage für die Weltseele auf und hat schließlich diese befremdende und unzureichende Lösung gefunden.

Über die Seele wird im ganzen kurz wiederholt, was Platon seit dem Phaidros glaubte, allein weder ihre Präexistenz noch die Wiedererinnerung zu begreifen wird den dorischen Zuhörern zugemutet; sie hören ja auch nichts von dem Reiche der ewigen Formen, was erst recht über ihr Fassungsvermögen gehen würde. Auch die Bürger von Magnesia würden nichts davon begreifen, nichts damit anfangen können. Da sollen wir uns vor dem Fehlschluß hüten, Platon wäre an seinen Erkenntnissen irre geworden. Eine merkwürdige Stelle wird vielmehr erst ganz verständlich, wenn man sich an die Seelenwanderung erinnert. Er läßt einem Menschen, den es lockt, sich an heiligem

Gute zu vergreifen, sagen: „In dir ist infolge von alten Freveln, die unter den Menschen keine Sühnung erfahren haben, ein verhängnisvoller Drang zum Sündigen: den mußt du unbedingt bekämpfen.“ Dann rät er ihm die Sühnmittel zu versuchen, die von den Kulten geboten werden, den Verkehr mit anerkannt guten Menschen zu suchen, wenn alles nicht hilft, sich das Leben zu nehmen, lieber als die Sünde zu begehen (854a–c). Den Drang hat die Seele mit ins Leben gebracht, er stammt also aus einem früheren Leben, in dem sie ungestraft ähnlich gesündigt hat. Daß sie jetzt am besten tut, aus dieser Körperlichkeit freiwillig zu scheiden, kann auch nur in der Hinsicht auf ihr Fortleben, auch in späterer Einkörperung, gerechtfertigt werden[1]). Der Tod ist ja „das kleinste der Übel“[2]).

Es ist undurchführbar, den Gehalt des auch in seiner Ungestalt gewaltigen Greisenwerkes auszuschöpfen, in dem Gedanken so verschiedener Stimmungen und Richtungen zusammengeströmt sind. Aber die Hauptsache, eben diese verschiedenen Elemente zu sondern, wird hoffentlich einigermaßen geleistet sein, so daß das einzelne für sich betrachtet zur Geltung kommt, auch wenn es mit anderem unvereinbar ist. Es sei nur als Schlußornament noch eine Probe der Predigten vorgelegt, wie ich die Vorreden der Gesetze genannt habe; einige scharfgeschliffene Sätze, meist gleicher Herkunft, mögen sich anschließen. (727a) „Nächst den Göttern, unsern Herren, soll jeder seine eigene Seele am meisten in Ehren halten. Das tut so gut wie niemand, er glaubt es nur zu tun . . . Schon gleich als Kind denkt der Mensch, er vermöchte alles zu verstehen, und wähnt seine Seele zu ehren,

[1]) Daß der Selbstmord, den der Phaidon unbedingt verwarf, hier sogar angeraten wird, ist wirklich eine Änderung des Urteils. 873c erscheint er gerechtfertigt, sowohl in einem Falle, wo sonst ein Unheil unentrinnbar ist; das trifft in dem obigen Falle zu; oder um einer Schande zu entgehen, die das Leben unerträglich macht. Verworfen wird nur der Selbstmord, der in Entschlußlosigkeit und Feigheit seinen Grund hat.

[2]) Wiedergeburt wird auch 870d in einer Lehre angenommen, die auf Weihepriester zurückgeführt wird: wer Verwandtenblut vergießt, wird im Hades bestraft und muß wiedergeboren eines gleichen Todes sterben. Das wird den angegebenen Ursprung haben, wenn wir es auch nicht nachweisen können; aber aufgegriffen hat es Platon, weil es sich gut seiner Lehre fügte.

wenn er sie bewundert, ihr willig alles gestattet, wonach sie verlangt. Damit ehrt er sie nicht, sondern schädigt sie. Auch wenn der Mensch nicht sich die Schuld an seinen Fehltritten und dem meisten Übel beimißt, das ihm zustößt, sondern andern, wenn er sich selbst immer als unschuldig ausnimmt, seiner Seele zu Ehren, wie er wähnt, dann tut er ihr durchaus keine Ehre an; er schädigt sie ja. Und wenn er den Lüsten nachgibt, fügt er ihr nicht Ehre, sondern Schande zu, denn er füllt sie mit Sünde und Reue. Und wenn er umgekehrt Mühe und Gefahr, Schmerz und Leid nicht standhaft aushält, sondern sich nachgibt, bringt die Nachgiebigkeit der Seele keine Ehre, sondern mit allem diesem schändet er sie. Es ist auch keine Ehre, sondern Schande für sie, wenn er das Leben unbedingt für ein Gut hält; denn wenn die Seele den Hades mit allem, was zu ihm gehört, für etwas Schlimmes hält, gibt er ihr nach und tritt ihr nicht mit der Belehrung und dem Beweise entgegen, daß sie nicht weiß, ob nicht die Götter drunten über das verfügen, was für uns das Allerbeste ist. Auch wenn jemand Schönheit über Tugend stellt, so ist das unbedingt und entschieden eine Schändung der Seele. Denn damit sagt er, daß der Leib wertvoller sei als die Seele. Das ist falsch, denn nichts Erdgeborenes ist wertvoller als etwas Himmlisches, und wer anders urteilt, verkennt, daß er in ihr sein köstlichstes Besitztum vernachlässigt. Und wenn jemand Schätze auf schlechtem Wege zu gewinnen trachtet, wenn er sich gegen einen solchen Gewinn nicht sträubt, ehrt er etwa mit diesen Geschenken seine Seele? Weit gefehlt: er verkauft ihre Ehre und Würde für ein bißchen Gold. Alles Gold in und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf.

(729 b.) Nicht einen Schatz von Gold, sondern von Schamgefühl sollen wir unsern Kindern hinterlassen. Das meinen wir zu tun, wenn wir sie schelten, sobald sie etwas begehen, dessen sie sich schämen müssen. Aber wir erreichen es nicht mit der gewöhnlichen Mahnung, ein junger Mensch müßte sich von dem und jenem aus Schamgefühl zurückhalten. Ein kluger Gesetzgeber wird eher den Alten die Mahnung geben, sich vor den Jungen zu schämen[1]), sich vor allem davor zu hüten, daß sie

[1]) So findet sich hier, was wir gern mit Juvenals Worten sagen, *maxima debetur pueris reverentia.*

von ihnen etwas Häßliches sehen oder hören, denn wo die Alten sich erlauben, wessen sie sich schämen müssen, wird die Jugend alle Scham verlieren.

(730 c.) Wahrheit ist von allen Gütern das erste, im Himmel und auf Erden. — (730 d) Ehre verdient schon, wer nichts Unrechtes tut, aber mehr als doppelte Ehre, wer es denen, die Unrecht tun wollen, nicht verstattet . . . Wer aber den Beamten nach Kräften dazu hilft, daß das Unrecht bestraft wird, der ist der rechte ganze Mann im Staate. — (731 b) Leidenschaftlich soll jeder sein, aber nachsichtig auch so sehr wie möglich. Schweres, kaum oder gar nicht gutzumachendes Unrecht, das die andern tun, kann man gar nicht anders abwehren, als daß man kämpft, Verteidigung des Rechtes durchführt, im Strafen nicht nachläßt, und das kann keine Seele tun ohne einen rechtschaffenen Zorn. Aber wo das Unrecht sich wieder gut machen läßt, soll man vor allem bedenken, der es tut, tut es nicht in der Absicht, Unrecht zu tun. Denn mit Absicht wird niemand jemals nach irgend etwas streben, das ihm schweren Schaden bringt, nun gar seinem teuersten Besitze, und die Seele ist in Wahrheit für jeden sein teuerster Besitz. Da wird niemand mit Absicht seinem teuersten Besitze den schwersten Schaden zufügen und für sein ganzes Leben tragen. Bemitleidenswert ist immer, wer Unrecht tut und schlecht ist; und wo sich das Unrecht wieder gut machen läßt, darf man Mitleid mit ihm haben, seinen Zorn bemeistern, Nachsicht üben, es ihm nicht mit Maulen und Schelten wie ein Weib immer weiter nachtragen. Aber wer in der Schlechtigkeit beharrt, sich nicht bekehren läßt und immer weiter Unrecht tut, gegen den soll man dem Zorn die Zügel schießen lassen. Darum sag ich: ein tüchtiger Mann muß immer beides sein, leidenschaftlich und nachsichtig[1]).

Das allergrößte Übel sitzt den meisten Menschen tief in der Seele; jeder sieht es sich nach und sinnt nicht darauf, es los zu

[1]) Diese Mahnung, die Platons schöne Anerkennung des mittleren Seelenteiles, des Willens, wie wir ihn nannten, noch einmal recht ins Licht stellt, stimmt ganz zu den Forderungen an die Wächter des Staates, wie der Timaios 18a noch besonders hervorhebt. Es zeigt recht seine Überlegenheit gegenüber der stoischen Apathie und all dem, was die späteren Philosophien Ähnliches nur zu viel bringen. Das jetzt noch von ihm zu hören, ist eine erfreuliche Überraschung. Auch daß keiner mit Absicht schlecht ist, ist eine schöne sokratische Reminiszenz.

werden. Das ist ihr Grundsatz: „jeder ist sich selbst der Nächste[1]), das ist natürlich, und es ist auch ganz recht, daß es so ist“. In Wahrheit wird dieser Grundsatz durch die übertriebene Selbstliebe immer für jeden Ursache von allen Verfehlungen. Denn wer liebt, wird blind für das, was er liebt, so daß er Recht und Gut und Schön falsch beurteilt und denkt, er dürfte dem, was er ist und tut, den Vorzug vor der Wahrheit geben. Von diesem Fehlschluß kommt es auch, daß jeder seine Unwissenheit für Weisheit hält, so daß wir uns einbilden, alles zu wissen, auch wenn wir, kurz gesagt, gar nichts wissen. Dann lassen wir keinen andern das tun, was wir nicht verstehen, tun es selbst, und natürlich verkehrt.

(903b.) Der für das All sorgt, hat alles zu seiner Erhaltung und zur Vortrefflichkeit des Ganzen geordnet, und jeder Teil trägt handelnd oder leidend dazu bei, was ihm zukommt. Die Durchführung bis in jedes Kleinste im Handeln und Leiden[2]) zu überwachen, sind ausführende Organe bestimmt, bis zum äußersten geht die Verteilung, auf daß sie das Ziel verwirklichen. Davon ist ein Teil auch dir zugewiesen, und er hat seine Bedeutung für das Ganze, das er immer im Auge hat, mag er noch so klein sein. Du verkennst nur das, daß alles Werden nur geschieht, damit das Leben des All sein seliges vollkommenes Sein habe. Das ist nicht um deinetwillen da, sondern du um jenes Zweckes willen.“

Es ist eine Überraschung, daß dies Buch, diese Gesetze nicht ohne praktische Wirkung geblieben sind; aber es ist so, und es war Athen selbst, das nun doch auf den Mahner zu hören begann, den es bei seinen Lebzeiten verschmäht hatte. Athen mußte erst die Schlacht bei Chaironeia erleben, in der

[1]) Das, wofür wir das häßliche Kunstwort Egoismus brauchen, kann die spätere griechische Philosophie gut „Selbstliebe“ nennen; sie wird aber als Wurzel aller Fehler selten erfaßt.

[2]) Recht verständlich ließe sich das nur geben, wenn die technischen Ausdrücke aktiv und passiv angewandt werden dürften, was der Stil verbietet, der eben in Wahrheit jeder Übersetzung spottet. Diese Gedanken, aus der Bekämpfung des Atheisten stammend, stimmen vollkommen zu der stoischen Auffassung des Weltenregimentes. So hat sich Kaiser Marcus gefühlt.

seit langen Jahren zum ersten Male das Bürgeraufgebot in die Schlacht kam und rasch zersprengt ward oder sich ergab, anders als die tüchtigen Thebaner, die bis auf den letzten Mann aushielten. Nun begriffen die einsichtigen Patrioten, die ans Ruder kamen, daß die Bürgerschaft innerlich gesunden müßte, wenn der Staat fortbestehen sollte, und die Erziehung der Jugend war der erste nötigste Schritt. Mit der militärischen Dienstpflicht ward der richtige Anfang gemacht, die im Prinzip immer bestanden hatte, aber tatsächlich war die Jugend ohne Ausbildung, ohne Dienst geblieben. Jetzt ward der junge Bürger mit achtzehn Jahren eingezogen, ein Jahr Rekrutendienst in Kasernen, eins in den Grenzfestungen als Garnison- und Patrouillendienst zu leisten[1]). Lehrer für alle Waffen wurden angestellt, außerdem aber „Zuchtmeister" aus den Vätern für jede Phyle eingesetzt und an die Spitze ein vom Volke gewählter „Ordnungswart". Es war also beabsichtigt, sittliche Lebenshaltung einzuprägen; dazu sollte der künftige freie Bürger sich zwei Jahre lang an das Gehorchen gewöhnen, damit er das Befehlen lernte; zwei Jahre lang sollte er den Verführungen des städtischen Lebens entzogen sein. Der Anschluß an die Gesetze Platons ist in allem unverkennbar, in den neuen Namen der höchsten Beamten tritt er vollends hervor, und daß ein einzelner Mann an die Spitze des Ganzen gestellt wird, steht ebensosehr in Widerspruch zu dem in der demokratischen Verfassung herrschenden kollegialen Prinzip, wie es dem Erziehungsdirektor Platons entspricht. Die Reform hat ihren Zweck nicht erreicht; die Bürgerschaft hatte nicht mehr die innere Kraft, und Athen kam bald um seine politische Selbständigkeit, besaß auch nicht mehr die Mittel, die allgemeine Wehrpflicht durchzuführen. Aber fortbestanden hat die Ephebie, und wenn sie später immer mehr zu einer Schule ward, so wirkte gerade darin der platonische Geist. Neben die Akademie waren drei andere Philosophenschulen getreten, die aus Nah und Fern junge Leute anzogen, die wir im 2. Jahrhundert auch unter den Epheben antreffen: so ist Athen, als es kein Staat mehr sein konnte, eine Universitätsstadt geworden,

[1]) Erst die Entdeckung der athenischen Politik des Aristoteles hat über die Institution dieser Ephebie Klarheit gebracht, und dank den Inschriften konnte ich ihre Einführung auf das Jahr 336 bestimmen und auch gleich die Verbindung mit Platon zeigen, Aristoteles und Athen I 191.

und was die Jugend lernte, war zwar nicht mehr der Waffendienst, wenn die körperliche Ausbildung auch nicht vernachlässigt ward, aber es war eine philosophisch gefestigte Weltanschauung; die meisten werden als Zugehörige einer der vier herrschenden Philosophenschulen in das Leben getreten sein. In den blühenden Städten Asiens aber sehen wir staatliche Schulen errichtet, auch Mädchenschulen, in denen auch die musische, wir mögen sagen geistige Bildung durch Lehrer geboten wird, und selbst die Chöre von Knaben und Mädchen bietet die Stadt zu ihren Festen auf.

Nachdem Athen in mehreren Aufständen Freiheit und Demokratie verloren hatte, kam 318 ein ausgezeichneter Mann an seine Spitze, der unter dem Schutze einer makedonischen Garnison die Herrschaft wie einst Peisistratos unter äußerlicher Wahrung der Verfassungsformen ausübte, Demetrios von Phaleron. Er war ein Schüler des Aristoteles, entfernte sich aber schwerlich von den Gedanken seines Lehrers, wenn er im Anschluß an Platon das Leben des Volkes durch Staatskontrolle und durch Verbote in Zucht zu nehmen versuchte. Er hat Aufsichtsbeamte über die Frauen und Kinder eingesetzt und ist mit Luxusgesetzen dem Volke äußerst unbequem geworden, das darauf stolz war, daß in Athen jeder „leben könnte, wie er wollte“. Wenn er vorschrieb, welche Zahl von Gästen bei einem Feste nicht überschritten werden durfte, so hatte auch dies schon Platon vorgesehen (775a). Diese Gesetze haben wie die Herrschaft des Demetrios ein kurzes Leben gehabt und auf die Sitte und Moral nicht anders eingewirkt, als es mit dem Einschreiten der Polizei gegen den Luxus immer geht. Aber auf einem anderen Gebiete hat Demetrios durch seinen Anschluß an Platon einen Erfolg gehabt, den wir lebhaft bedauern. Es ist schon richtig, daß die Athener mit ihren Grabbauten während des 4. Jahrhunderts in eine Verschwendung geraten waren, der Einhalt zu tun durchaus berechtigt war. So tut es Platon (958e, 959, vgl. 719d) zugleich mit einer Beschränkung der Trauer, worin schon Solon vorangegangen war. Das hat Demetrios wohl noch verschärft, wie wir daraus abnehmen, daß die schönen Grabreliefs mit seiner Vorstandschaft auf immer aufhören, denn was die Römerzeit wiederbringt, ist kümmerlich[1]). So hat Platon eine Kunst

[1]) Auch die Weihgeschenke wird wohl Demetrios eingeschränkt haben, wie es Platon 956a tut, und wer an die Bauten des Thrasyllos

geschädigt, in der doch die Seele seines Volkes sich kaum minder göttlich gezeigt hatte als in der Poesie, die er vergewaltigen wollte, auch in seiner Dichtung, die er im Alter schwerlich viel milder beurteilt haben wird als Boccaccio das Werk, durch das er unsterblich ist. Es muß ausgesprochen werden, daß Platon für die bildende Kunst überhaupt kein Herz gehabt hat, und wenn er ein Auge hatte (was sich nicht leugnen läßt), es mit Absicht verschlossen hat, aus Furcht vor dem schönen Schein. Er redet von der Malerei oft, aber ohne wirkliches Verständnis[1]). Und wir sagen uns doch, gerade ihm hätte es so nahe liegen sollen, daß die Seele des bildenden Künstlers die ewigen Formen in ihrer Reinheit geschaut hat und daher die Kraft besitzt, in der Welt der Erscheinung ihr Abbild zu sehen, daß gerade sie das Wunder vollbringt, den Fluß des Werdens zum Stehen zu bringen, das Sein zu zeigen, das doch in jeder Erscheinung vorhanden ist[2]). Da

(vom Jahre 319) und Nikias, Nikodemos' Sohn, denkt (318), weiß, daß es berechtigt war; so etwas kommt später schwerlich vor. Der sinkende Wohlstand erklärt es nicht, denn zu dem gehören die einzelnen Reichen neben der verarmten Menge. Aber wohl ist die Gesinnung nicht mehr da, aus der die Götter einst so große Gaben erhielten. Nur die eigene Eitelkeit befriedigt sich in der Weihung von Porträtstatuen.

[1]) Mit der Technik ist er vertraut, das zeigt die Schattenmalerei (S. 479) und was er im Politikos 277e sagt „Unsere Schilderung ist mit dem Umriß fertig, aber es fehlt ihr noch die Lebenswahrheit, welche erst die Farbe und ihre Abtönung verleiht". Aber was unmittelbar folgt, zeigt seine Geringschätzung, besser als Zeichnung oder jede andere Nachbildung verdeutlicht das Wort, die Sprache, wenigstens für die, welche folgen können. Auf das, was der Staat 472d sagt, daß der gute Maler einen so schönen Menschen malt, daß er vorbildlich (typisch) wird, ist nicht viel zu geben; das bringt die Gefahr eines leeren „Idealisierens" mit sich, das gerade dem gesunden Kunstsinn unausstehlich wird. Der Platon der Gesetze 956b wünscht als Weihgeschenke nur Gemälde, die ein Maler in einem Tage fertig macht; damit hat nicht nur der Luxus, sondern auch die Kunst ein Ende.

[2]) Freilich ist das immer noch allein die hohe Kunst, die dem Ewigen zugewandt ist und in der Natur seine Offenbarung und dadurch die Fähigkeit, es darzustellen, findet. Es ist die „ernsthafte" Kunst, in dem Sinne wie Aristoteles Epos und Tragödie ernsthafte Poesie nennt; er hatte ein Verhältnis zur Malerei. Aber wie die ernsthafte Poesie die höchste, ewige ist und bleibt, so gilt dasselbe von den bildenden Künsten. Es ist das Recht der Künstler, zu malen, was und wie sie es können, und wir sollen ihnen dankbar sein, wo immer ihr Streben nur ernsthaft ist. Aber der

lernen wir, daß der Gedanke weiter reicht, als es der Denker selbst ermißt, denn der Gedanke ist universell, den Denker beschränkt seine Individualität. Auf diesem Gebiete versagt Platons Begabung. Indem wir das freimütig bekennen, erinnern wir uns zugleich, wie viele vorahnende Gedanken er hingeworfen hat, die er ausführen weder konnte noch wollte, deren Fruchtbarkeit erst späte Zeiten erkannt haben, als sie aus sich zu Ähnlichem gelangt waren. Auch die Gesetze sind nicht arm an solchen Gedanken; das wird sich der Leser gesagt haben, auch wenn er nicht darauf aufmerksam gemacht ward. Es steht auch manches noch darin, das auf seine Erfüllung wartet.

Mythologie nennt der Verfasser dies Werk seines Greisenalters, sein Wortreichtum, sein beständiges Abirren von dem geraden Wege, seine wunderlich schnörkelhafte Rede darf greisenhaft heißen. Der geistvolle Kritiker, der ehedem Longin hieß, hat von der Odyssee gesagt, Homer habe sie als Greis geschrieben, daher sei sie so voll von Märchen, Greisenwerk, aber eines Homer. Das trifft auf Platons Gesetze zu; auf Goethes Wanderjahre und die spätesten Stücke des zweiten Faust auch.

Rangunterschied bleibt bestehen, und die Schwätzer des Tages, Sklaven der Mode, vergehen mit der Mode. Sowohl der Stoff wie die praktische Bestimmung des Kunstwerkes sind für seine Schätzung von Gewicht, nicht nur der Stil und die Formgebung; schon dies gewährt die größte Mannigfaltigkeit, und daneben gilt natürlich auch für die bildenden Künste die Nachahmung auf das Lächerliche hin, mit Aristoteles zu reden, also wie Archilochos neben Homer, Pauson neben Polygnot steht, gilt der Naturalismus, die Skizze und alles, was mit Talent und Liebe und Ehrlichkeit gemacht ist. Aber was Eitelkeit, Aufspielerei und Renommage jener Originale schafft, die Goethe Narren auf eigene Hand nennt, ist nichtig, ist Sünde wider den heiligen Geist der Kunst. Endlich hat *mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae* allgemeine Geltung.

21. Tod und Unsterblichkeit.

Das wissenschaftliche Leben der Akademie nahm während der sizilischen Wirren seinen Fortgang; darin ließ sich ihre Machtstellung nicht erschüttern; eben jetzt nannte Isokrates Platon den Fürsten der Philosophie[1]). Es waren auch nicht nur Gelehrte, die in ihr studiert hatten, und sie hatten sich auch für das handelnde Leben ausgebildet. Je nach Temperament und Gelegenheit griffen sie in die Geschicke ihrer Heimat, oder wo sie sonst das Leben hinführte, mit dem gestärkten Geiste und Willen ein, den sie der wissenschaftlichen Bildung verdankten.

Im Jahre 360 oder Anfang 359 haben zwei Leute, die der Akademie angehört haben sollen, aber schwerlich lange, den Thrakerkönig Kotys erschlagen, um ihren Vater Herakleidas zu rächen. Sie stammten aus Ainos[2]), der jetzt viel genannten Stadt nahe der Mündung des Hebros (Maritza). Der Tod des Kotys war den Athenern sehr willkommen, weil seine Macht ihren Besitzungen auf der Halbinsel von Gallipoli gefährlich geworden war. Daher wurden die Tyrannenmörder, die sich retteten, überschwänglich geehrt. Etwas Ähnliches trug sich 353 zu. Chion, auch ein Akademiker[3]), aus dem pontischen

---

[1]) Antidosis 261.

[2]) Man schreibt bei uns jetzt phonetisch Enos, wie denn die zufälligen, bald aus dieser, bald aus jener Sprache aufgegriffenen Namensformen die geographische Unkenntnis stark befördern. Der vorgriechische Name der Stadt hängt mit Aineias zusammen. Daß die Mörder Python und Herakleidas gar keine politischen Ziele verfolgten, sondern Blutrache übten, sagt Aristoteles (Pol. 1311 b). Der Vater hieß, wie so oft, ebenso wie der jüngere Sohn; das hat der Stein von Keos IG XII 5, 542 gelehrt. Auch auf dieser von Athen abhängigen Insel sind die Mörder geehrt worden.

[3]) Unter Chions Namen ist eine Briefsammlung erhalten, auffallend gut geschrieben. Der Verfasser erlaubt sich so starke Verstöße gegen die Chronologie, daß nirgend auf ihn Verlaß ist; er wird nicht sehr viel über Chion gewußt haben. Bloß um Lesefrüchte aus der Anabasis anzubringen,

Herakleia stellte sich an die Spitze einer Verschwörung gegen den Tyrannen seiner Vaterstadt Klearchos. Es gelang, ihn bei einem Dionysosfeste niederzustechen, aber sein Bruder ward des Aufstandes ohne Mühe Herr, und die Verschworenen nahmen den Tod, mit dem sie gerechnet hatten, standhaft hin. Da hatte sich also wiederholt, was die Athener als die Großtat von Harmodios und Aristogeiton betrachteten; nur die Befreiung blieb aus, die ja auch mit Unrecht als Erfolg der athenischen Tyrannenmörder angesehen ward. In der Akademie wird man die allgemeine Begeisterung schwerlich geteilt haben, denn auch Klearchos hatte ihr angehört und hatte seine Empfänglichkeit für Bildung durch die Stiftung einer Bibliothek und sonst bewiesen. Übrigens ist das kraftvolle Regiment ihrer Fürsten der Stadt Herakleia sehr gut bekommen; sie haben sich noch zwei Menschenalter behauptet.

Diese beiden Aufsehen erregenden Taten mußten die Demokraten der Akademie geneigt machen, und Dion zog ja auch gegen einen Tyrannen. Das war allerdings eine falsche Schätzung der politischen Lehren, welche die Jugend bei Platon empfing, der zwar die Verwerflichkeit der Tyrannis in schwarzen Farben gemalt hatte, aber die Herrschaft des einzelnen besten Mannes durchaus nicht verwarf. So haben denn auch manche Schüler von ihm in den folgenden Zeiten sich der Herrschaft bemächtigt oder zu bemächtigen gesucht, und wir besitzen die Anklagen, welche der Demagoge Demochares, der Neffe des Demosthenes, ein Feind der Philosophie, deshalb gegen die Akademie geschleudert hat, meist ohne daß der Tatbestand sich noch aufklären läßt[1]). Aber das geht Platon nichts mehr an. Wohl aber lesen wir noch einen merkwürdigen Brief (6), das letzte was er geschrieben hat, und dieser ist an zwei seiner Schüler aus Assos (am Südfuße des Ida gelegen) und den Tyrannen Hermias gerichtet, der in

läßt er seinen Helden vierzig Jahre und mehr vor seiner Heldentat mit Xenophon in Byzanz zusammentreffen. Für Platon benutzt er den dreizehnten Brief. Im ganzen ist doch ein recht gelungenes Stück jener historischen Novellistik herausgekommen, an der die Kaiserzeit Gefallen fand. Genauer kann ich die Briefe nicht datieren.

[1]) Athen. 508e. Bezeichnend ist, daß er in einem Falle hervorhebt, der Mann hätte nicht nur Platon, sondern auch Xenokrates gehört. Der war nicht politisch verdächtig; aber das platonische Gift war doch zu stark gewesen.

dem kleinen, früher zu Chios gehörigen Küstenplatze Atarneus vorübergehend zu einiger Macht über die Umgegend gelangt war. Denn die oft mit dem Großkönige selbst in Streit liegenden Satrapen vermochten nicht mehr, die Küstenstädte niederzuhalten, in denen Einzelherrschaften wieder aufkamen. Die beiden Assier, die zu Hause eine führende Stellung einnahmen, müssen dem Platon recht nahe getreten sein, und auch Hermias, den er persönlich gar nicht kannte, ist gewonnen worden. Zu ihm und nach Assos gehen Aristoteles und Xenokrates nach Platons Tode. Nun ist es für die Stellung eines Patriarchen, die Platon einnimmt, höchst bezeichnend, daß er sich zutraut, durch sein Wort Freundschaft zwischen den Adressaten zu stiften, und daß er es erreicht. Sie haben also beherzigt, was er ihnen am Schlusse seines Briefes vorschreibt[1]). Zur Stärkung sollen sie diesen Brief womöglich gemeinsam möglichst oft lesen, „er soll ihnen Gesetz sein, bei ernstem Tun, das doch den Musen nicht fremd ist (d. h. nicht bei profaner, sondern wissenschaftlicher Beschäftigung), und beim Spiele, das des Ernstes Schwester ist, und beschwören sollen sie dies Gesetz bei dem allmächtigen Gotte, der aller Gegenwart und Zukunft Leiter ist, und dem Gott und Herrn, der dieses Leiters Vater ist: den werden wir erkennen, wenn wir Philosophie treiben, so deutlich, wie es Menschen möglich ist, die im Stande der Eudämonie sind“[2]). In diesem Stande fühlte er sich also selbst, trotz allen bitteren Erfahrungen, trotz aller Resignation, beruhigt durch das Gefühl, daß die Schwingungen seiner Seele in Einklang stünden mit den ewigen Bewegungen der Himmelskörper, in Harmonie mit der Weltseele, etwa wie

[1]) Erastos, der eine der Assier, hat Erinnerungen an Platon geschrieben: so erklärt sich, daß dieser eine Brief von ihm, der übrigens auch kein reiner Privatbrief ist, sich erhalten hat.

[2]) Man kann den Christen nicht verdenken, wenn sie hier ihren Gott Vater und Gott den Sohn fanden; schon vorher hatten die sog. chaldäischen Orakel, eine Mystifikation der Zeit von 200 n. Chr., für die späteren Neuplatoniker, Proklos z. B., heilige Offenbarung, von diesem Vater und diesem Sohne geredet (Porphyrios *de regressu animae* bei Bidez, Vie de Porphyre 36*). Erastos und Koriskos, die beiden Assier, werden es dem Hermias mühsam erläutert haben, daß der erste Gott etwa die Weltseele, wir mögen sagen, die Natur wäre, der Vater aber der Gott des Timaios, der sich mit der Welt des Werdens nicht bemengt und doch aus seinem Jenseits her alles Lebens und alles Guten Urheber ist: die Idee des Guten, vgl. oben S. 626.

Goethes Makarie es tut, die von diesem Zustande der Seligkeit ihren Namen hat.

So hat ihm der junge Aristoteles gehuldigt als dem Manne, „der als erster, wenn nicht einziger, durch seine Lehre und seine Person bewiesen hat, daß der Mensch zugleich gut und glücklich wird“. Aristoteles sagte das in Erinnerung an einen Freund, der unter den Akademikern in Dions Gefolge gefallen war, also unbestimmt lange nach 357; er wird auch an dem Altare der Freundschaft, der Freundschaft mit Platon, geopfert haben, den jener Jüngling Eudemos in der Akademie gestiftet hatte[1]); in dem Schmerze um ihn hat Aristoteles auch einen Dialog über die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele geschrieben, noch stark unter Platons Einfluß; aber es kündigte sich doch eine neue Zeit an, wenn ein Akademiker über diesen Gegenstand sich nach dem Phaidon vernehmen ließ. Und wenn auch Aristoteles unter dem Meister bis zu dessen Tode ausgeharrt hat, persönlich ist er ihm nicht nahe getreten, sondern ein Gegensatz der Überzeugung hat sich herausgebildet und immer mehr verschärft; doch das zu behandeln ist noch nicht der Ort.

In den aristotelischen Problemen steht, das Platon ein Melancholiker war; aber das sollen alle großen Dichter und Denker gewesen sein, selbst Sokrates, auch Herakles[2]). Damit ist also

[1]) Immisch, Philologus 65, hätte nicht davon abgehen sollen, daß das Gedicht auf Eudemos von Kypros gemacht war, natürlich als Totenklage. Denn ganz unglaublich ist es, daß Aristoteles von sich in dritter Person erzählte, er hätte Platon einen Altar errichtet: auch das Faktum ist nicht wahrscheinlich, und es wird um die Änderung des Textes der Elegie erkauft. Noch viel weniger denkbar ist, daß Aristoteles die Weihinschrift jenes Altares in einem Gedichte später mal, an seinen Schüler Eudemos von Rhodos, also geschichtlich referierend, wiederholte. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: auf dem Bruchstück der Elegie müssen wir fußen und die Wucherungen der späten Neuplatoniker abstreifen. Der Altar war von Eudemos der Freundschaft errichtet; mehr als dies eine Wort brauchte nicht auf ihm zu stehen. Gemeint war die Freundschaft Platons; das schließt Aristoteles in einem zweiten Genetiv an, etwas hart, aber ein Dichter war Aristoteles nicht, das zeigen alle seine Verse.

[2]) Zugrunde liegt die volkstümliche Vorstellung, daß die Galle auf die Seelenstimmung stark einwirkt (oben S. 613), und die schwarze Galle die Disposition zum Wahnsinn gibt, sowohl zu Tollwut wie zu dumpfem Trübsinn. Platon selbst redet nicht anders (Staat 573c). Die aristotelischen Probleme zielen auf dasselbe, was man jetzt über die Verwandtschaft von

nichts anzufangen. Der alte Platon hat sich nicht natürlich gegeben, oder es war doch ein Ergebnis der Selbsterziehung, wenn es ihm allmählich Natur geworden war. Schon als er dem jüngeren Dionysios gegenübertrat, wird er die Haltung gewahrt haben, die seinen Forderungen an den unerschütterlichen Gleichmut des Weisen entsprach (Staat 604b). Daß sich dieses immer mehr zu einer imponierenden, aber sehr gemessenen, fast priesterlichen Würde steigerte, meint man zu fühlen, wenn man seine Worte liest, aber auch die Herzenswärme, die sich dahinter birgt. Ohne sie hätte er die Herzen nicht erobert und festgehalten. Würdig der Liebe schien er den Seinen; aber liebenswürdig, was man das schöne Wort entwürdigend so nennt, war er gewiß nicht, dazu war ihm die Masse der Menschen zu gleichgültig. Aber dieser Platon war nicht ein Gewächs der Natur, sondern ein Produkt der Selbsterziehung, und sie muß ihm schwer genug geworden sein. Denn aus dem Gorgias spricht eine gewaltige Leidenschaft, aus den Jugenddialogen eine rücksichtslose, übermütige Spottlust, ein wenig Rechthaberei, vor allem eine herzerquickende Lustigkeit. Wie weit er sich helläugig und unbefangen im Leben umgesehen hat, haben wir oft zu bemerken Gelegenheit gehabt. So wird vor Dionysios I. ein ganz anderer Platon gestanden haben, der denn auch durch sein Benehmen starken Anstoß erregte. Treu geblieben ist er sich in der Lauterkeit der Wahrheitsliebe und dem Fehlen jedes Schattens von Eitelkeit, und der Kern seines Wesens, gesund wie er war, blieb immer derselbe. Die Krisis, deren Ausdruck der Gorgias ist, führte ihn, der bisher trotz allen Erfahrungen das Leben leicht genommen hatte, zu der Erkenntnis, wie ernsthaft und schwer die Aufgabe ist, Gott wohlgefällig zu leben; dazu entschloß er sich, erzog er sich. Die ersten zehn bis fünfzehn Jahre schlug die alte Natur noch öfter durch: dann entzückt er uns; das Gold der Seele glitzert im Sonnenschein des Phaidros. Zum letzten Male. Über dem Theaetet liegt bereits tiefer Schatten. Die Erfahrungen jener Jahre hat er verwunden, indem er der alte Platon ward, aber durch all das Schwere, was das Alter ihm brachte, wurden die herben Züge

Wahnsinn und Genie behauptet; damals war die Lehre von den vier Temperamenten längst ausgebaut, übrigens von den führenden Medizinern wieder aufgegeben.

der Resignation nur immer tiefer gefurcht; allein darum war er doch keineswegs ein trüber Gast auf der dunklen Erde, sondern leuchtete aus seinen Augen die reine Seele, die reif war, zu ihrem Sterne heimzukehren.

Es ist dieser Platon, den Goethe in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre charakterisiert. „Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebte, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaftig zu werden. Alles was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage.“ Goethe gibt damit den Eindruck wieder, den er empfing, als er um der Farbenlehre willen im Timaios las, und seine unvergleichliche Intuition vermochte nach dieser flüchtigen Kenntnis von dem Platon des Timaios ein ebenso schönes wie wahres Bild zu entwerfen. Er fand den Platon, wie er ihn erwartete; denn seit Poseidonios war er so nach dem Timaios aufgefaßt. Wir wissen, wie wenig das der Wahrheit entspricht. Der Goethe, der in dem vornehmen Hause am Frauenplan Bewunderern aus aller Welt Audienzen gab, war auch ein ganz anderer geworden als der Wanderer, der das Sturmlied und das an Schwager Kronos gedichtet hatte. Auch bei Goethe scheidet die italienische Reise zwei Perioden der Entwicklung, und es fehlt nicht an den Kurzsichtigen, die es dem überragenden Geiste verdenken, daß er nicht bei dem Titanismus (ihr übles Schlagwort zu brauchen) beharrte, gerade wie von einem Bruche in Platons Philosophie geredet wird, weil er niemals aufgehört hat zuzulernen. Während wir für Goethe eine Überfülle von biographischem Materiale besitzen und aus diesem das Werden seiner geistigen Person verfolgen, deren Ausstrahlungen seine Werke sind, sind wir für Platon auf die Werke allein angewiesen; da ist es nur unvollkommen erreichbar, zu der Wurzel seiner Individualität vorzudringen, aber daran bleibt doch kein Zweifel, daß die schein-

baren Widersprüche in seinem Wesen nur auf dem Reichtum der Natur, daneben aber auf erfolgreichster Selbsterziehung beruhen, genau wie bei Goethe (dem das die Baccalaurei verdenken). Hinzu traten, wie bei jedem Menschen, biegend aber nicht knickend' die äußeren Verhältnisse, die Umgebungen des Lebens. Der junge Goethe hatte kein anderes Lebensziel als mit seinem Pfunde, seinem Talente zu wuchern: der Inhalt seines glücklichen und gesegneten Lebens ist Selbstentfaltung. Platon wollte auf die Welt und für die Welt wirken, politisch wirken, was sich dann zugleich verengte und erweiterte, als die Aufgabe zur Reform der Gesellschaftsordnung und zur sozialen Pädagogik ward. Die Verhältnisse haben ihm dieses Wirken eingeengt oder verkümmert, aber seinem Ziele ist er niemals untreu geworden; daran hat er sein bestes Wirken und Hoffen gesetzt, selbst als es ihm ein Opfer geworden war, daß er statt wissenschaftlicher politische Arbeit tat[1]). Der versteht den Platon überhaupt nicht, der ihn als philosophischen Theoretiker wie Anaxagoras oder Spinoza oder Kant fassen will; er wird weder den Protagoras noch die Gesetze an sich und als Dokumente von Platons Wesen richtig würdigen.

Daß die politische Reform zu einer sittlichen und religiösen wird, das Ethische in den Vordergrund tritt, kommt von Sokrates: die Areté, die der Mann im öffentlichen Leben zugleich bewährte und suchte, ward zur moralischen „Tugend". Diese Richtung auf die praktische Ethik ist eben das Wesentliche in der Lehre des Sokrates; sie haben auch Schüler wie Apollodoros der Tolle und Chairephon erfahren, die nie daran dachten zu lehren oder zu schreiben[2]). In Platons seelischer Erotik erfährt die kühle sokratische Frömmigkeit die stärkste Steigerung, und das Fragen und Suchen wird ebenso zu der dialektischen, nun erst in Wahrheit wissenschaftlichen Methode gesteigert. In beidem führt der Schüler auf das glücklichste zur Vollendung, was der Lehrer begann. Denn er besitzt, wie es kein anderer je so besessen hat, beides: die geistige Zeugungskraft und den Zeugungsdrang, den er auf jenen Eros zurückführt, der den Weg

[1]) Staat 520.

[2]) Da kommt, sollt' ich meinen, ans Licht, wie unzureichend Aristoteles den Sokrates gewürdigt hat, selbst gesetzt, dieser wäre der Logiker gewesen, als den er ihn betrachtet.

aufwärts in das Reich des Ewigen weist; und zugleich den unerbittlichen Verstand des Mathematikers, der ihn dazu befähigt, der Begründer der strengen Wissenschaft zu werden. Daß diese doppelte, so sehr verschiedene Begabung sich in einem Menschen findet, macht so viele irre, so daß sie es für widersprechend halten, wenn die einzelnen Werke bald diese, bald jene Seite allein hervorkehren. Dazu trägt allerdings die Weise des Künstlers Platon bei, der eben dadurch das Einzelwerk zu einem Ganzen zu machen weiß, daß er niemals sein Alles geben will; wo wir denn auch nicht verhehlen, daß ihn die Fruchtbarkeit seines Geistes oft Gedanken hinwerfen läßt, die in ihm gerade aufblitzen, ohne daß er sie verfolgt, auch wohl ohne daß er ihre notwendigen Konsequenzen erwogen hat. Darin daß er Mathematiker ist, liegt sein wichtigster Unterschied von Goethe. Sie sind einander in so vielem ähnlich, gerade in dem, wie sie zu Gott und zu der Natur stehen und uns zur Andacht, zur frommen Ergebung in beider einträchtiges Wesen und Wirken führen, und doch stehen sie ganz verschieden zur Naturwissenschaft. Jedem fehlt etwas, und daher brauchen wir beide zur Ergänzung. Goethes Augen sehen all das unübersehbare einzelne, die Gesteine und die Pflanzen der Erde und die Wolken des Himmels, und alles was er sehen kann, verhört er, um Wesen und Werden zu erkennen, auch Tiergerippe und Totenbein. Goethe experimentiert. Aber er rechnet nicht. Platon findet, ohne selbst ein Beobachter zu sein, ohne auch nur eine naturwissenschaftliche Tatsache ermittelt zu haben, die entscheidende Wahrheit, daß die Gesetze, die alles Werden und Wandeln in der Natur beherrschen, erst dann erkannt sind, wenn sie sich mathematisch fassen lassen. Er experimentiert nie. Es mag sein, daß die heraklitische Lehre, die er zuerst empfangen hatte, es ihm zwecklos erscheinen ließ, den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen im einzelnen zu beobachten, so daß er es selbst dann unterließ, als er an die Herrschaft der Naturgesetze glauben gelernt hatte. Dann war das doch nicht entscheidend. Ihm gebrach es an der Freude an dem einzelnen, er hat sicherlich keine Büsche und Blumen im Garten der Akademie gepflanzt und gepflegt, wir würden sonst wie im Homer Naturbilder in seinen Gleichnissen finden.

Wohl spricht die Natur im ganzen vernehmlich zu ihm, in

sternklarer Nacht und in der heißen Mittagsstille des Sommertages; aber das wirkt auf die Richtung seiner Gedanken und Gefühle, und die sind dem Reiche der ewigen Formen zugewandt. Hat doch dieser Hellene nicht einmal zu dem hellenischen Meere ein Verhältnis; er denkt nur an den Steuermann, der das Element überwindet. Die Form, die Idee ist es, die er als das Bleibende, Wahre, Seiende überall verfolgt, schließlich auch an dem Menschen, wo wir in Goethes Richtung auf das Typische wieder eine Verwandtschaft entdecken. Glücklicherweise sind sie als wahre Dichter auch darin einander verwandt, daß sie trotz dieser Richtung ihres Verstandes das Individuelle zu sehen und wiederzugeben niemals ganz verlernen, vor allem aber, daß sie selbst nicht nur nicht zum Typus erstarren, sondern nur immer voller und reicher ihre eigene Persönlichkeit ausbilden, zu einer Fülle und einem Reichtum, von dem wir, selbst alternd und lernend, doch alle niemals mehr als Teile zu erfassen vermögen. Und doch drängt es uns, die geliebten Großen ganz zu schauen, zu erkennen, wie sie waren in ihrer menschlichen, übermenschlichen Einzelperson.

Verlangend sehen wir uns nach dem Portrait Platons um. Die Plastik seiner Zeit stand ja hoch genug, um in dem Leiblichen auch das Geistige zur Anschauung zu bringen, und wer dürfte bezweifeln, daß es von Platon mehr Portraits gegeben hat als das eine, das ein Perser in der Akademie geweiht hatte, zumal das erst nach Platons Tode geschah[1]). Hüte man sich nur, den mürrischen kapitolinischen Kopf als maßgebend anzusehen, den die moderne Inschrift eben deshalb Zenon getauft hatte[2]):

[1]) Der Künstler Silanion kann, seit wir seine eigene Signatur aus Milet besitzen (Sitz. Ber. Berlin 1904, 85), nicht mehr anders angesetzt werden, als Plinius überliefert. Die weittragenden Vermutungen von Winter, Jahrbuch V 155, haben also nicht Stich gehalten. Der Perser, der die Statue setzte, bleibt unbestimmbar; die Kombinationen von Michaelis (Histor. Aufs. für E. Curtius 109) haben den falschen Ansatz des Silanion zur Voraussetzung, sonst nur den Namen Mithradates, der immer ein zu schwankender Grund war. Und der Schluß, hier ist ein Platonportrait, das einzige aus dem Altertum bezeugte war von Silanion, also ist das Original des erhaltenen Portraits von Silanion, ist darum nicht weniger täuschend, daß er so oft gezogen wird.

[2]) Es war eine schöne Entdeckung, als Helbig den Zenon in einen Platon verwandeln konnte (Jahrbuch I 73), aber eine Enttäuschung war es

da hat der Kopist stark übertrieben, wenn denn, was ich nicht glaube, alle bisher nachgewiesenen Platonköpfe auf dasselbe Original zurückgehen. Es kann gar nicht anders sein, als daß sich mehr Platonbüsten erhalten haben; die Archäologen müssen nur Umschau halten. Eine Beschreibung seiner Leiblichkeit wird uns nicht gegeben, hat aber bestanden, denn Simplikios kann der bekannten sokratischen Häßlichkeit die schöne Bildung von Nase und Augen neben der breiten Brust als ebenso bekannt gegenüber stellen[1]); dazu stimmen die Portraits, soweit sie es können, und an der Büste von Cambridge meint man auch die Krümmung des Rückens angedeutet zu sehen, die seine Schüler an dem alternden als charakteristisch bemerkten[2]).

Persönliche kleine Züge seines Wesens fehlen so gut wie ganz; nur daß er die Edelfeige besonders gern aß, hören wir[3]) und können eine starke Empfänglichkeit für Wohlgerüche hinzufügen[4]). Sein Hausstand war, wie zu erwarten, von äußerster Bescheidenheit; das Testament nennt nur vier Sklaven und ein Hausmädchen, eine Asiatin[5]), die er frei läßt. Nur zwei silberne Trinkgefäße hat er, einen goldenen Fingerring und ein Paar Ohrringe; Benndorf macht darauf aufmerksam, daß nach den Büsten seine Ohrläppchen angewachsen waren; die Ohrringe waren doch wohl nur ein Andenken. Er hinterließ keine Schulden, hatte einem Steinmetzen ein kleines Kapital geliehen. Schwerlich wohnte sein Großneffe Adeimantos bei ihm, den er zum Erben einsetzt. Legate machte er nicht; es war auch nicht mehr Geld im Hause, als die laufende Wirtschaft brauchte. Unter

auch. Wieviel mehr entspräche auch eigenen Wünschen ein dionysisches Haupt, wie es die platonische Akademie der Medizeer sich zu ihrem Platon gemacht hatte. Als Knaben ist mir der sog. Dionysos unter den großen Bronzen aus Herkulaneum als Platon gezeigt worden, den ich für Priapos halte. Sehr viel ansprechender sind schon die Platonköpfe, die Benndorf in den Österreichischen Jahresheften II 250 und Wernicke, Jahrbuch V 169, veröffentlicht haben.

[1]) Zur Physik 772 Diels

[2]) Plutarch *de adul. et amic.* 53c.

[3]) Athen. 276f. Er erwähnt die Sorte in den Gesetzen 844e.

[4]) Staat 584b, Phileb. 51b. Die Empfindlichkeit gegen den Geruch des Stockfisches gehört dazu, Protag. 134c.

[5]) Ihr Name Artemis ist nicht der der Göttin, sondern Abkürzung von Artemisia. Sie war also nicht die Thrakerin, die ihm an seinem letzten Abend Musik gemacht hat.

dem Inventar, auf das im Testamente verwiesen wird, hat sich eine „Nachtuhr" befunden, ein Wecker, den er sich hatte machen lassen[1]), denn er haßte den langen Schlaf[2]). In allem sehen wir den einsamen alten Gelehrten, aber auch den sorglichen Hausvater. Dem Gelehrten ging ein Vorleser zur Hand; das war zuletzt Philippos der Astronom, der Herausgeber der Gesetze.

Das führt zu der Schule hinüber, die ungestört blühte und weither Zuzug fand. Wir hören sogar von zwei Frauen aus dem Peloponnes (aus Phleius, dem Sitze der Pythagoreer, und aus Mantineia, der Stadt Diotimas), die an den Vorlesungen teilnahmen, man sagt, in Männerkleidern. Platons Grundsätze mußten für ihre Zulassung sein; es ist aber eine Ausnahme geblieben, die sich nicht wiederholt hat, und ordentliche Mitglieder sind Lastheneia und Axiothea nicht geworden. Seine Lehrtätigkeit führte er fort; er hat sogar eine öffentliche Vorlesung über das Gute, also den Zentralpunkt seiner Metaphysik angekündigt, und das selbst den Komikern bekannte[3]) Schlagwort zog eine große Hörerschaft an. Aber durch die viele Mathematik enttäuscht verlief sich die Menge[4]). Die Eingeweihten dagegen haben diese seine letzten Lehren aufgezeichnet, und zwar ziemlich alle bedeutenden Schüler, die Ablehnenden, Aristoteles vor allem, ebensogut wie die Zustimmenden, Xenokrates vor allem, auch Hermodoros von Syrakus, dessen Leben Platons wir besonders gern kennen möchten. Solche Berichte sind immer mit großer Vorsicht aufzunehmen, und niemals darf, was ein Denker nicht selbst als Fertiges gegeben hat, auf gleiche Linie mit seinen Werken gestellt, noch viel weniger aus dem ergänzt werden, was die Schüler aus seinen letzten mündlichen Andeutungen machen. Glauben müssen wir, daß Platon zuletzt eine neue Ontologie vorgetragen hat, und zwar anknüpfend an die pythagoreische Zahlenlehre; aber ebenso sicher ist, daß Aristoteles in seiner Schrift über das Gute nicht bloß platonische, sondern auch pythagoreische Lehren mitteilte[5]), und daß, was uns als

[1]) Athen. 174c, erläutert von Diels Berliner Sitz. Ber. 1915, 824.

[2]) Gesetze 808b.

[3]) Amphis im Amphikrates.

[4]) Aristoxenos, Elem. der Musik 30, nach Aristoteles.

[5]) Das sagt Simplikios ausdrücklich, zur Psychologie S. 28. Dann wird man Bedenken tragen, alles für Platon in Anspruch zu nehmen, was Aristoteles an der entsprechenden Stelle 404b über Zahlen und Ideen vorträgt.

pythagoreisch überliefert ist, sehr stark von den letzten platonischen Spekulationen beeinflußt ist[1]). Da gelingt es nicht, seine Ansicht rein herauszuschälen, wenigstens wenn man über die Grundlinien hinauskommen will.

Der Sophistes hatte mit dem Selbigen und dem Anderen das wahrhaft Seiende und das in seiner Vielheit nur bedingt Seiende erklärt. Der Philebos führte die pythagoreischen Termini Begrenzung und Unbegrenztes ein und sah in dem Maß ein sehr wichtiges Prinzip, das vom Guten zum Schönen hinüberleitete (64e). Jetzt erscheinen die Eins und die unbestimmte Zwei, deren Bedeutung sich in den Bezeichnungen „Groß und Klein, Mehr und Minder" enthüllt. Das Maß wird zur Zahl. Dann werden die Zahlen es sein, die dem einzelnen Groß und Klein durch die Umgrenzung Form und Wirkung verleihen; sie leisten also, was früher die Ideen taten, treten an deren Stelle, müssen selbst nicht etwas Relatives, zwei darf nicht 1 + 1 sein, sondern die Zweiheit, die Idee der Zwei, wie sie es schon im Phaidon 101c ist. So weit kommt man gut nach, so weit ist es aber auch nur darin neu, daß auch auf die Zahlen der Unterschied übertragen wird, der das Ewige Intelligible von dem Sinnlichen scheidet, hier also die Idealzahlen von denen der gewöhnlichen Arithmetik. Den Ausführungen über die einzelnen Zahlen in ihrer Beziehung zu bestimmten Dingen zu trauen ist schon gefährlich, aber Platon mag solchen Wunderlichkeiten Raum gegeben haben; das hat er ja in der „platonischen Zahl" des Staates und mehrfach im Timaios auch getan. Aber wer darauf achtet, daß er in den Gesetzen die Zahl der Landlose auf 5040 nur deshalb bestimmt (737e), weil diese Zahl so viele Divisionen zuläßt, also aus rein praktischen Gründen, und wie er eben deshalb[2]) die Zwölf so lebhaft preist, daß man ihm die Empfehlung

[1]) Dies zeigt Heinze, Xenokrates 39. Die Unterschiede, die innerhalb der letzten Bücher unserer Metaphysik in der Polemik gegen Platon und die Platoniker vorhanden sind, werden wir jetzt mit Jäger auf Abfassung zu verschiedener Zeit, vor und nach der Gründung der eigenen Schule des Aristoteles, zurückführen. Es ist zu hoffen, daß sich dadurch auch eine genauere Unterscheidung des Anteils ergeben wird, der dem alten Platon, dem Speusippos und dem Xenokrates zukommt.

[2]) 746d. Er hat zwölf Phylen gemacht statt der attischen zehn, so der Entwicklung vorgreifend, die ein Menschenalter später eintrat; aber das braucht nicht Spekulation zu sein, denn Milet z. B. hatte schon die

eines Duodezimalsystems zutrauen könnte, der ist sicher, daß er sich durch den pythagoreischen Kultus der heiligen Zehn nicht wie sein Neffe Speusippos hat berücken lassen. Die Stellung der Geometrie im Unterricht wird schwerlich der pythagoreischen Arithmetik geopfert sein; sonst würde doch wohl nicht das Handbuch des Eukleides die mathematische Arbeit der Akademie zusammenfassen. Daß Platons Bestreben, die Gedankenwelt möglichst vollkommen von jeder Berührung mit dem Materiellen zu lösen, dazu führte, auch die Raumvorstellungen auf Zahlen zurückzuführen, ist begreiflich; ich glaube, die Fachleute werden ihn dafür loben. Dann griff es notwendig auf den Ausdruck seiner Metaphysik über; aber wir wissen das Entscheidende nicht[1]). Wie sich der Weltenbau, die Weltseele und

Zwölfzahl eingeführt. — Diese Partie ist für die Komposition der Gesetze bezeichnend. Er hat 746c einen klangvollen Schluß gefunden; da bringt er als einen Nachtrag, eine Anmerkung möchte man sagen, die Empfehlung der Zwölf. Das führt weiter zur Empfehlung der Zahl, gar nicht mystisch. Er wünscht, daß die Gefäße geeicht werden sollen, und empfiehlt dann den Unterricht im Rechnen, der zum mindesten den Kopf hell macht. Es darf nur nicht eine krämerhafte Gesinnung erzeugt werden wie bei Ägyptern und Phönikiern; doch das kann bei diesen auch an dem Einflusse des Klimas liegen; so etwas gibt es, zumal wenn ein Ort dämonische Natur hat. „Auf all das, lieber Kleinias, muß der Gesetzgeber achten." Damit sind wir wieder bei der Sache. Ein ganz neuer Abschnitt beginnt. Deutlich ist, wie er sich treiben, besser, wie er sich gehen läßt, aber auch, wie er sich, wenn auch mit Gewaltsamkeit, zurückfindet. In allem, in der Zerstörung seiner wohlgefügten Disposition wie in ihrer Herstellung, ist die lässige und doch sichere Hand des greisen Künstlers unverkennbar.

[1]) Es erfordert die Gerechtigkeit, daß wir die pythagoreische metaphysische Arithmetik nicht bloß nach den Ausschreitungen beurteilen, die wir bei Speusippos und in den Berichten des Aristoteles finden, geschweige nach den Träumen der Spätlinge. Die Gleichsetzung einzelner Zahlen mit Göttern des Kultus, die Verehrung der heiligen Vier, der heiligen Sieben (die aus dem Orient stammt, und die wir in der siebentägigen Woche mitmachen) und der heiligen Zehn hat freilich mit Philosophie nichts mehr zu tun. Aber es ist nicht nur die Erkenntnis, daß sich die Verhältnisse von Raum und Zeit, also auch die Schichtung der Elemente in allem Materiellen zahlenmäßig darstellen lassen, eine hochbedeutende und fruchtbare Erkenntnis. Die Zurückführung der Töne, die sich zu einer musikalischen Harmonie vereinigen, auf ein Zahlenverhältnis ergab den Schluß, daß Harmonie und Schönheit etwas Absolutes sein muß, ergab also auch die Forderung, auf anderen Gebieten zu erreichen, was für die Musik tatsächlich erwiesen war. Das bleibt bestehen, mag es auch bis heute un-

die Einzelseelen nun darstellten, wie er zu dem Guten, dem Hauptthema seines Vortrages, gelangte, wie er es nun faßte, bleibt unbekannt, denn die bloße Gleichsetzung mit der Eins sagt zu wenig.

Xenokrates[1]) hat auch behauptet, daß Platon als fünftes Element den Äther angesetzt hätte, woraus wir folgern müßten, daß er nun diesem das Dodekaeder zugewiesen hätte, das im Timaios nur obenhin erwähnt war (oben S. 623). Dies Zeugnis ist mit der Tatsache ganz unvereinbar, daß Aristoteles überall den Äther als fünftes Element mit dem Anspruche einführt etwas Neues und Eigenes zu bringen. Also stehen zwei unbedingt glaubwürdige Zeugen gegeneinander, und eine Lösung des Widerspruches ist nur annehmbar, wenn sie beiden nicht zu nahe tritt; also mag Platon einmal den Gedanken erwogen, aber nicht verfolgt haben; um des Dodekaeders willen mußte er sich ja nach einem fünften Elemente umsehen. Dann steckt wohl etwas latente Polemik gegen Aristoteles in den Worten des Xenokrates. Oder aber Platon hatte einmal eine aristotelische Anregung aufgenommen, so wie er die Achsendrehung der Erde aufnahm, ohne ihre Konsequenz zu ziehen: dann hatte Aristoteles ein Recht, seinen Gedanken für sich zu fordern, und wird begreiflich, daß seine Kritik der Platoniker einen scharfen Ton angenommen hat; er hat das aber auch seinen Lehrer entgelten lassen.

Schließlich ist es nicht allzusehr zu bedauern, daß wir die letzte Phase von Platons Metaphysik nicht genügend fassen können. Viel wichtiger ist es, daß er diese Spekulationen nur in der Vorlesung verfolgte, seine ganze Produktionskraft aber auf die Gesetze verwandte, die nichts von ihnen zeigen. Denn

---

erreicht sein, unerreichbar scheinen. Nun machten die Pythagoreer den Schluß, daß die Zahlen nicht bloß ein Ausdrucksmittel für diese entscheidenden „Maße", Verhältnisse, seien, sondern genau so real wie Platons Ideen des Kreises oder des Gerechten. Wann sie das getan haben, wie weit sie es dialektisch zu beweisen unternahmen, gestattet unsere Überlieferung nicht auszumachen. Nicht nur wir, schon Aristoteles hat nichts Pythagoreisches gelesen, das älter als Platons Menon war. Je länger ich darüber denke, um so stärker werden meine Zweifel an dem Alter des Buches, das den Namen des Alkmaion trug.

[1]) Simplikios, Physik 1165. Abgeleitete Berichte können das Gewicht dieses Selbstzeugnisses weder steigern noch mindern.

selbst die ganze späte Einlage, das zehnte Buch mit den zwei Weltseelen, legt zwar beredtes Zeugnis über seine Stimmung ab, auch über seine Stellung zu der Frage nach dem Bösen in der Welt, aber von der pythagoreischen Arithmetik steht nichts darin.

Die letzte Vorlesung über das Gute hat in seiner Schule sehr stark gewirkt und bei den Genossen, die zu selbständigen Forschern gereift waren, ebenso entschiedene Zustimmung wie Ablehnung gefunden. Die Geister schieden sich, wenn nicht schon vorher dieselben Gegensätze vorhanden waren. Vielleicht stand Platon etwas unter dem Einflusse von Speusippos und Xenokrates, die in Syrakus gewesen waren, also mit den Pythagoreern verkehrt hatten, während Aristoteles diese Verbindungen gemieden hatte. Es kam hinzu, daß die kommende Wahl seines Nachfolgers Platon ebenso wie die Anwärter beschäftigen mußte, und sein Wunsch offenbar seinem Neffen Speusippos galt, worin andere eine unberechtigte Bevorzugung sahen. So haben ihn sicherlich Sorgen um die Zukunft seiner Gründung in den letzten Zeiten heimgesucht. An der Heimat hatte er verzweifelt, und daß sie dem Verfalle zutrieb, lag für jeden Einsichtigen zutage. Trösten konnte höchstens die tiefe Erkenntnis, die der Politikos 302a ausspricht „ein Staat hat ein zähes Leben; er geht nicht so leicht zugrunde“. Aber mancher war doch vor seinen Augen zerstört, und wie sollte jetzt Hellas bestehen? Der Westen war den Karthagern und Italikern verfallen; das hatte Platon selbst ausgesprochen. Im Osten stand Persien, im Norden Makedonien übermächtig. Wohl durfte ein Greis, der das Reich Athens noch in seiner Macht gesehen hatte, des Lebens satt sein; aber dieses Lebens Sonne ging hinter schweren Wolken zu Rüste.

Im 81. Lebensjahre, 347/46, ist Platon gestorben[1]). Wir besitzen den Bericht seines Famulus über den letzten Tag[2]), allein so zerstört, daß selbst das wenige, das ich ihm zu entnehmen wage, nicht ganz gesichert ist. Platon kränkelte bereits, und sein Körper, den er zeitlebens durch Gymnastik gestählt,

[1]) Seneca epist. 58, 31 verlegt den Tod auf seinen Geburtstag; das darf nur als Legende gelten. Daß 81 eine Quadratzahl ist, wird den Pythagoreern bedeutsam gewesen sein.

[2]) Philodem *Ind. Acad.* S. 13 Mekler, ein wenig aus der Handschrift verbessert von Crönert, Herm. 34, 381.

aber durch geistige Arbeit rücksichtslos angestrengt hatte[1]), versagte endlich der Seele den Dienst. Er hatte schon Fieber, nahm aber den Besuch eines Chaldäers an, ließ von einer Thrakerin Musik machen, ärgerte sich über ihr falsches Spiel und freute sich über das Kompliment des Fremden, daß sie als Barbarin der Aufgabe nicht gewachsen wäre. In der Nacht scheint der Tod eingetreten zu sein.

Das Begräbnis ist ohne Prunk vollzogen; Athen nahm keine Notiz davon; hier dürfen wir das Schweigen der Überlieferung als Zeugnis brauchen[2]). Auch von seinem Grabe wissen wir nichts weiter, als daß es nicht weit von der Akademie war[3]); die angeblichen Grabepigramme sind kein Wort der Ablehnung wert. Es war ganz in seinem Sinne, denn die Trennung der Seele von dem Leibe war für sie eine Befreiung, und eine Leichenfeier, wie er sie den Leitern seines Staates zugedacht hatte[4]), kam ihm nicht zu, der in der Vereinsamung starb. Speusippos, der als Neffe und zugleich als Schulvorstand, wenn die Wahl so rasch erfolgte, die Sache in der Hand hatte, hat eine Schrift „Platons Leichenmahl“ verfaßt[5]), in der er, was das übelste Licht auf ihn wirft, den großen Menschen dadurch unter die Heroen zu erheben versuchte, daß er die eigene Großmutter zu einer Alkmene machte, der ein Gott, hier natürlich Apollon, diesen Sohn gezeugt hätte. Zum Glück war die Zeit

[1]) Auf solche eigenen Erfahrungen habe ich ältere Äußerungen S. 450 und S. 615 gedeutet

[2]) Es ist ein Irrtum, den ich früher selbst geteilt habe, daß König Philippos ihm eine Totenfeier ausgerichtet hätte. Das könnte zwar Diogenes III, 40 sagen, selbst ohne Änderung (vgl. Herodot 6, 39), aber was er sagt, kann in der Sprache seiner Zeit nur heißen, daß Philippos ihn gescholten hätte. Zusammenhang darf man von dem Notizenhaufen des Diogenes nicht verlangen. Der Zeuge ist Theopompos. Der schrieb gegen Platon; ihm wäre nur die Erwähnung eines Tadels zuzutrauen, und das ist denn auch mit einem gröberen Worte bezeugt durch Karystios, Athen. 506e.

[3]) Pausanias I, 30, 3.

[4]) Gesetze 947.

[5]) Ich kann nur die Ansicht teilen, daß Speusippos eine einzige Schrift mit eben diesem Titel verfaßt hat. Er sprach dann offiziell als Vertreter der Familie, berief sich ja auch auf Familienpapiere (Apuleius 1, 2). Man wird darin das geflissentliche Hervorkehren der persönlichen Beziehung nicht verkennen. Um so unerfreulicher ist der plumpe Versuch der Heroisierung.

nicht mehr geneigt, auch nur als Fabel hinzunehmen, was einst ein schöner frommer Glaube gewesen war. Lieber als Speusippos möchten wir die treuen Schüler hören, die ihre Erinnerungen an den Meister aufgezeichnet hatten; aber das ist alles gänzlich verklungen. Klanglos wie das Gemeine sinkt der große Mensch Platon zum Orkus hinab. Aber wir wissen es, der Leib, den sie begruben, war nicht Platon. Er wußte es auch, und daß von dem Sterblichen kein Aufhebens gemacht ward, war ganz in seinem Sinne.

Wenn dieser Leib dem Verscheidenden noch volles Bewußtsein verstattete, so begrüßte er die Trennung der Seele von dem Körper als Befreiung. Er wird oft mit Aischylos gerufen haben „Tod, mein Erlöser, komm und nimm dich meiner an". Aber er wußte, daß er auf Posten stand und warten mußte, bis die Stunde der Ablösung schlug. Hat er gehofft, daß seine befreite Seele sogleich zu ihrem Sterne zurückkehrte? Hat er vor ihrer neuen Einkörperung gebangt? Wer darf das sagen wollen? Seine Schüler schauten zu ihm empor als zu dem, der das Lebensziel, die Eudämonie, erreicht hätte. Besaß er selbst dieses Hochgefühl? Das Leben hatte ihm seine Hoffnungen nicht erfüllt. Auf die öffentliche Wirksamkeit, für die er erzogen war, hatte der Jüngling verzichten müssen. Der Mann getraute sich, seinem Volke der Führer zu einem Staate der Gerechtigkeit zu werden; aber sein Angebot fand taube Ohren. Dem Greise schien sich die Gelegenheit zu bieten, dasselbe auf anderem Boden zu erreichen; die Enttäuschung war nur noch bitterer gewesen. Auf die Gründung eines Staates der Auswanderer, wie er ihn zuletzt entwarf, konnte er kaum ernsthaft rechnen. Aber ein König im Reiche der Wissenschaft war er geworden. Der Same, den er in die Seelen seiner Schüler gestreut hatte, war aufgegangen und trug nun reiche Blüten und Früchte. Die Schule enthielt schon mehr Talente, als sie fassen konnte. Wir sagen, Platon war doch geworden, was zu werden in ihm lag. Was ihm in der Zeitlichkeit versagt war, hatte er für die Ewigkeit erreicht. Er empfand nicht so; bitterste Resignation lag darin, daß er sich dabei beschied, das Spiel des Lebens Gott wohlgefällig zu spielen. Aber wenn dies die Lebensaufgabe des Sterblichen überhaupt war, so hatte er sie erfüllt. Auch so konnte er beruhigt scheiden. Der Friede Gottes lag

über seiner Seele, und welches Weges diese auch geführt ward, zu Gott führte der Weg: daran war er niemals irre geworden, so hatte Sokrates auch gedacht und war freudig in den Tod gegangen.

Die irdische Welt hatte er niemals als seine Heimat betrachtet; da weilte er nur als Gast. Dementsprechend lag ihm nichts an der Fortpflanzung seines Geschlechtes; er hatte keinen Sohn gezeugt, und wenn er einen Großneffen zum Erben einsetzte, war das Anbequemung an die Sitte. Auch an der Erhaltung des Namens lag ihm nichts; Nachruhm würdigt er nicht einmal der Abweisung. In beidem liegt eine starke Abkehr von den Anschauungen seines Volkes; weil es später die meisten Philosophen so gehalten haben, empfinden wir das nicht stark genug an diesem Athener, in dessen Vaterhause sicherlich gedacht ward, wie es Pindar ausspricht „unsterblich sind die Tage für die Menschen, mag auch ihr Leib sterblich sein. Wem nicht sein Haus in Kinderlosigkeit versinkt, der lebt, entronnen den Mühen und Plagen". Die Ehe war ihm nicht mehr gewesen als eine keineswegs notwendige Form für die Verbindung der Geschlechter zum Zwecke der Kinderzeugung. Nur als einen fremden Gedanken mochte er einmal aussprechen, daß Mann und Weib sich ergänzen, und der Trieb, der ein Paar für das Leben zusammenführt, von der Natur, also von Gott stammt. Die Erkenntnis, daß die Seele kein Geschlecht hat, verführte ihn dazu, auch nur einen Normalmenschen anzuerkennen. Das Weib war für ihn ein unvollkommener Mann und Mensch; es hat für ihn, seinen Geist und seinen Leib, niemals eine Bedeutung gehabt. Wenn er es in seinem Staate dem Manne fast gleich stellen wollte, so zeigt das zwar, daß ihn die herkömmlichen Anschauungen vor keiner Konsequenz zurückschreckten, aber nicht minder, daß er für das Weibliche, das gerade durch seinen Unterschied dem Männlichen ebenbürtig ist, weder Verständnis noch Gefühl besaß. Bezeichnend für die Hellenen, daß niemand diese Versündigung gegen die Natur gerügt hat. Es sind erst die Germanen gewesen, die der Frau als Frau ihr Recht und ihre Würde gegeben haben; wenn sie jetzt Mann werden will, wird sie beides sich selbst wieder nehmen.

Platon würde sich nicht so weit von der Natur entfernt haben, wenn er sich sein Urteil aus den konkreten Erscheinungen des

Lebens, aus der Erfahrung gebildet hätte. Denn er brachte die Gabe der schärfsten Beobachtung des Individuellen, Charakteristischen mit und wußte, was er sah, auch meisterlich wiederzugeben. Aber er hat diese Fähigkeit, dieses Talent, gewaltsam in sich erstickt, als er von dem Einzelnen zum Allgemeinen, vom Sinnlichen zum Intelligiblen aufstieg. Denn in ihm war der Mathematiker nicht geringer als der Poet: auf dieser Vereinigung beruht seine Genialität. Der Mathematiker in ihm sucht die Gesetze, sucht das Allgemeine, die reine Form, die Idee. Das führt ihn dazu, das individuell Charakteristische durch das Typische zu ersetzen; die benannten Menschen der älteren Dialoge machen den Typen in den Büchern 8, 9 des Staates Platz, Sokrates wird zu dem Lehrer des Theaetet. Eine notwendige Folge ist, daß sein Staat Normalmenschen züchten will, auf Normalmenschen zugeschnitten ist. In dem Staate der Gesetze wird schließlich jede Regung individueller Freiheit ein Vergehen. In diesem Staate, in Wahrheit einer Zwangsanstalt, wird die anerkannte Wahrheit und das Gott wohlgefällige Leben ein Tyrann. Das soll man nicht beschönigen, aber auch nicht vergessen, daß er selbst nicht als Tyrann hinter dieser Wahrheit steht, sondern sich ihr zuletzt selbst unterworfen hat. Die eigene Individualität hat er darangegeben; leicht kann ihm das nicht geworden sein. Wie er Homer und die Tragödie, die er liebt, mit Selbstüberwindung aus seinem Staate ausweist, so hat er den Dichter in sich ertötet, um Dialektiker zu werden. Wer im Phaidros das halb unbewußt durchklingende Selbstbekenntnis zu würdigen weiß, fühlt, wie viel er auch sonst geopfert hat. Das Roß der Sinnlichkeit, die Freude an der Welt und ihrem schönen Scheine, war stark in dieser Seele; aber der Lenker war stärker.

Wer so das Persönliche zurückdrängt, an der eigenen Person zuerst, der lebt nicht als Person weiter, verschwindet hinter seinen Werken. Auch in dieser Hinsicht ist Platon der Homer der Philosophie. Selbst als er für die Neuplatoniker der infallible Prophet ewiger Wahrheit geworden war, erwuchs ihm keine Legende, wie sie Pythagoras umwucherte, wie er sie dem Sokrates geschaffen hatte. Seinem Willen entsprach es eigentlich allein, wenn die Wahrheit, die er gezeigt hatte, von Mund zu Mund, von Seele zu Seele weitergegeben und weitergebildet ward. Schon daß ihr Licht sich in seinen Schriften mannigfach gebrochen

zeigte, wird ihm nicht ganz recht gewesen sein, als er aus dem Suchenden ein Lehrender, zuletzt ein Offenbarender geworden war. Und doch liegt gerade darin, daß er dies alles in seinen Werken ist, daß er jeden zur Verzweiflung treibt, der ein geschlossenes System aus allen seinen Schriften destillieren will, die besondere Lebenskraft, die sie befähigt hat, mehr als einmal die Philosophie aus einem Zustande der Erstarrung zu erwecken. Und dann ist schließlich doch der individuelle Mensch, der hinter allen diesen Schriften steht, die Einheit, welche zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise dieselbe belebende Wirkung ausgeübt hat und ausüben wird.

Daher bedeutet diese Person mehr, als der Systematiker von ihr sieht, der den Bau der Gedanken verfolgt, welcher auf dem platonischen Grunde allmählich errichtet wird, allmählich auch bis in seine Grundmauern zerstört, wie wenigstens den meisten scheint. Und selbst diese Zerstörung geschieht zum Teil mit Waffen, die Platon selbst liefert. Dem entspricht es, daß seine Schule in ihrem langen Leben zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Geist beherbergt und sich doch immer platonisch nennen darf, aber daß doch auch Zeiten kommen, wo der Geist, der spezifisch platonisch ist, außerhalb seiner Schule angetroffen wird. Auf diese Erscheinungen, die so charakteristisch schwerlich bei einem anderen Denker zu finden sind, muß notwendig ein, wenn auch flüchtiger, Blick geworfen werden. Und nicht einmal das genügt. Platon hatte ja in dem Dialoge eine neue Kunstform geschaffen, die als solche fortlebte und immer wieder Anschluß an ihr Vorbild suchte, so daß der Dichter auch da wirkte, wohin die Philosophie kaum reichte. Das ließ sich nicht in derselben historischen Übersicht darstellen, so daß ich zwei Längsschnitte durch die zwei Jahrtausende nach ihm ziehen muß; aber der Augenpunkt ist derselbe, von dem die Erscheinungen betrachtet werden, und beides ist nötig, um das Fazit zu ziehen.

Wie es immer geht, wenn ein beherrschender Mann aus dem Kreise der Lebenden scheidet, lebt Platon zunächst in seiner letzten Erscheinung weiter. Das führte zu einer Erstarrung seiner Schule. Denn sein Nachfolger ward sein Neffe Speusippos, und sofort verließen Aristoteles und Xenokrates die Schule und gingen zu Hermias und den Freunden von Assos.

Herakleides blieb in Athen, scheint aber selbständige Vorträge im Lykeion gehalten zu haben[1]). Damit waren die Würdigsten zwar nicht aus dem Schulverbande geschieden, aber hatten doch dem Speusippos das Feld geräumt, was sich sehr fühlbar machen mußte. Für Speusippos sprach, daß er allein Athener war, was praktische Vorteile brachte; er mag auch seinem Oheim in der äußeren Verwaltung zur Hand gegangen sein. Denn er war ein Politiker. Kein anderer war so tief in die sizilischen Dinge verflochten gewesen, mit Dion nahe verbunden; schwerlich hätte er den Kallippos ganz abschütteln können. Das Einzige, was aus seiner Vorstandschaft bekannt ist, ist die Bemühung um die Gunst des Philippos, bei dem Theopompos gegen Platon scharfe Angriffe schleuderte, und auch der Einfluß des Isokrates zu bekämpfen war. Die Berufung des Aristoteles kann ein Erfolg scheinen, für die Wissenschaft im Gegensatz zur Rhetorik sicherlich, und von Athen war damit auch ein Rivale entfernt. Schriftstellerisch war Speusippos fruchtbar, allein ohne kenntliche Wirkung. Menschlich macht er keinen erfreulichen Eindruck[2]). Er kränkelte bald und starb nach achtjähriger Regierung. Die pythagorisierende Richtung, die er vertrat, war aber so stark geblieben, daß nun Xenokrates gewählt ward, der auf dieser

[1]) Wenn, wie wahrscheinlich, Isokrates im Panathenaikos 18, 33 auf ihn zielt.

[2]) Dies erhellt aus dem wertvollen Sokratikerbrief 30, der sich zu dem echten, den Karystios, Athen. 506e, anführt, etwa so verhalten mag, wie der unter den Werken des Demosthenes erhaltene Brief Philipps zu der Fassung, die dem Didymos vorlag. Ein Brief an Dion, zitiert bei Diogenes IV 2 und Plutarch *de adul. et amic.* 70a, ist nicht wohl von dem sicher falschen zu trennen, den Athenaeus 279e, 546d anführt, davon sind Nachklänge in den Sokratikerbriefen 35, 36, die mir nicht nur infolge der Korruptelen zum Teil ganz unverständlich sind. Nicht einmal wer in 36 redet, ob alles an Speusippos gerichtet ist, wage ich zu bestimmen. Schließlich gehört auch der fünfte platonische Brief in diesen Kreis. Es steckt in allen soviel tatsächliche Kenntnis, daß Fälschungen im Stile des 13. platonischen Briefes zugrunde liegen mögen. Man hatte in Syrakus Veranlassung genug, den Speusippos anzugreifen. Anderes ist gar nicht zu begreifen, namentlich die öfter wiederkehrende Notiz, Speusippos wäre zur Hochzeit des Kassandros nach Makedonien gereist, was doch gar zu anachronistisch ist. Auf die Verleumdungen ist nicht zu bauen; es sind aber die Tatsachen seines Lebens, die eine ungünstige Beurteilung seines Charakters nahelegen. Plutarch, Dion 17, beweist nichts als weltläufige Gewandtheit.

Bahn nur noch entschiedener fortschritt. Wieder waren Aristoteles, der in seiner Hofstellung wohl auch gefesselt war, und Herakleides übergangen, und dieser verließ nun Athen und gründete in seiner Heimat eine Schule. Er hat sich gegen die metaphysische Arithmetik ablehnend verhalten, wenn er auch sonst die pythagoreische Legende ganz besonders erfolgreich ausbildete, einschließlich der Seelenwanderung[1]), wo doch Pythagoras und Abaris für ihn schwerlich mehr Realität hatten als der Pamphyler Er für Platon. Die Logik interessierte ihn wenig; dafür trieb er Studien, die ihn dem Platon wert machen mußten, und man darf vermuten, daß er ihm bis zuletzt etwas gegeben hat. Herakleides hat auf dem Boden des Timaios weitergearbeitet. Er hat eine eigene Molekularlehre über Demokritos und Platon hinaus entwickelt, die genau zu kennen sich verlohnen würde, und er hat die Astronomie nach der Seite der kosmischen Mechanik weiter verfolgt. Über die tägliche Umdrehung der Erde war er sich ganz klar, während Platon sie nur so erwähnt hatte, daß man sieht, er gibt etwas weiter, dessen Konsequenzen er nicht durchgedacht hat. Schon das mag auf Mitteilungen des Herakleides beruhen, allenfalls der sizilischen Astronomen, wenn man an deren eigene Verdienste glaubt; aber auch dann konnte er der Vermittler sein. Noch viel näher liegt die Annahme, daß er Platon in dem Glauben an die Stellung der Erde im Mittelpunkte des Weltalls wankend gemacht hat, wenn dieser auch zu keiner festen Ansicht durchgedrungen ist[2]). Herakleides ist dem heliozentrischen System zum mindesten nahe gekommen. Für die Akademie war es ein unersetzlicher Verlust, daß er ihr den Rücken kehrte, denn er allein hätte durch die Vielseitigkeit

[1]) Seine Erfindung scheint es, daß Pythagoras den Schild des Euphorbos findet (in Milet bei den Branchiden) und so beweist, daß in ihm Euphorbos wiedergeboren wird. Auch der Klazomenier Hermotimos scheint aus Herakleides zu stammen, und sollte in diesem, auch in dem Tyrannen Leon von Phleius Älteres stecken, so ist doch zu den Späteren alles nur durch ihn gelangt.

[2]) Diese Nachricht, die Plutarch gleichlautend zweimal bringt (*qu. Platon.* 1006 c, Numa 11), darf man nicht deshalb verwerfen, weil Philippos nichts von der neuen Lehre weiß. Die Achsendrehung der Erde kennt er auch nicht, obwohl sie nur Vergewaltigung aus dem Timaios vertreiben kann. Philippos hat wenigstens als Astronom darauf Anspruch, eine eigene Meinung haben zu dürfen.

seiner Interessen und den Glanz seiner Schriftstellerei es mit der aristotelischen Schule aufnehmen können, und die Akademie würde unter ihm nicht die Fühlung mit dem Leben verloren haben. Auch für ihn war Herakleia doch eine Art Verbannung[1]). Aristoteles und seine Schule haben ihn beiseite geschoben, und da sie die Tradition der Philosophiegeschichte einschließlich der Biographie beherrschten, ist sein Gedächtnis ganz unbillig in den Schatten gerückt; groteske Geschichten, die ihn als Schwindler brandmarken, werden dafür mit Behagen verbreitet.

Aristoteles hatte sich zuerst mit dem ganzen Feuer der Jugend dem Zauber von Platons Person, seiner Religion und Ethik vollkommen hingegeben und die Wissenschaft in ihrer ganzen Weite und Tiefe erfaßt wie kein anderer. Das hat er festgehalten, darum war er der würdigste Nachfolger. Dann packten ihn sowohl die logischen wie die politischen Untersuchungen, die Platon zwischen den letzten sizilischen Reisen führte, gerade in den ersten Jahren ihres Zusammenlebens. Da setzte der Schüler mit eigener Kraft an; er fühlte sich berufen, eine Logik zu bauen, und hat es erreicht. Auch die Lehre vom Staate, nicht ohne den Gedanken an die Praxis, den Entwurf einer Verfassung für eine hellenische Kleinstadt, wollte er ausbauen, einmal durch weitere Umschau über die bestehenden Verfassungen, auch wohl ihre Geschichte, dann aber durch Heranziehung der Rhetorik, für die er sich auch von der Seite der Logik her interessierte. Das vertrug sich mit Platons Bestrebungen. Aber in den fünfziger Jahren ging dieser zu dem über, was sich im Timaios niedergeschlagen hat, einer Naturphilosophie, die sich selbst gerade da, wo sie auf Demokritos fußte, halb und halb als Spiel

[1]) Die politischen Verhältnisse von Herakleia, das noch immer über eine starke barbarische Bevölkerung herrschte, so daß die Bürger von den „Geschenken" der wohlhabenden und zufriedenen Untertanen behäbig lebten, sind von Aristoteles in der Politik öfters beifällig erwähnt; auch Platon, Ges. 776c, weiß davon. Das konnten ihnen ebensogut wie Herakleides auch Klearchos und Chion vermitteln; auch Theaitetos war in Herakleia gewesen. Politisches Interesse ist bei Herakleides nicht nachweisbar. Theorie und Geschichte der Musik hat er sehr stark gepflegt: da stand Aristoteles unter dem Einfluß des Aristoxenos, der im Gegensatze zu der Praxis des Lebens das Feld durchaus behauptet hat. Hier ist also das Pythagoreertum siegreich geblieben, und diese Urteile eines ganz einseitigen Geschmackes werden nur zu oft nachgesprochen.

gab. Das war dem Aristoteles zuwider; dazu hatte er zuviel bei Demokrit gelernt. Vollends ein bloßes Rubrizieren der Tiere, wie es Speusippos trieb, brachte das Verständnis der Natur, die Einsicht in ihre Gesetze, nicht weiter[1]). Dann kam das Pythagorisieren auf, Zahlenspielerei, abergläubische Dämonologie. Das war dem gesunden Menschenverstande des Aristoteles unerträglich; Mathematik und Astronomie interessierten ihn wenig. So bildete sich ein Gegensatz heraus, der vielleicht noch keine Folgen für die persönlichen Beziehungen zu haben brauchte. Allein Aristoteles gelangte auch in der Logik und Psychologie zu anderen Überzeugungen und gab dem einen Ausdruck, in dem, wie er selbst gesteht, Rechthaberei gefunden werden konnte[2]). So wie er die Ideenlehre umbildete (die Form hat ja bei ihm eine kaum geringere Bedeutung behalten), nahm er ihr den Wert, den sie für Platon immer besaß, und mit der Präexistenz der Seele fiel ein Hauptsatz seines Glaubens. So vollzog sich mit tragischer Notwendigkeit eine Entfremdung zwischen dem Meister und seinem großen Schüler. Wir müssen annehmen, daß jener, je älter und verschlossener er ward, sich immer ablehnender verhielt: der Platon, der den Staat schrieb, würde sich mit der aristotelischen Auffassung der Form auseinandergesetzt haben; der Greis vermied nur dies Thema überhaupt. Da ist es zwar rührend, daß Aristoteles nicht daran dachte, eine selbständige Schule zu gründen (was darüber gesagt wird, sind offenbar Verleumdungen), aber kommen mußte es einmal dazu, und es war nur sein Recht, daß er es tat, als er 335 nach Athen zurückkehrte, denn unter Xenokrates konnte er sich unmöglich stellen. Auch scharfe Polemik gegen die Platoniker konnte nicht ausbleiben, und die Auseinandersetzung mit Platon war unvermeidlich. Aber die Mißdeutungen des Timaios und manche andere schiefe Auffassung, vollends die leichtfertige Kritik der Gesetze wird damit nicht entschuldigt.

Xenokrates war mit Platon in Syrakus gewesen, mit Aristo-

[1]) Im 33. Sokratikerbriefe fällt das witzige Wort, er wäre stolz auf den Beweis, daß Feige, Myrte und Lorbeer verschieden sind, und doch alle Bäume; das trifft die Methode seiner zoologischen Bücher, denen die Botanik entsprechen mochte, die in der Akademie nach Epikrates (oben S. 506) getrieben wird.

[2]) Philoponos *de aetern. mundi* 32 Rabe.

teles bei Hermias; er war eine so anspruchslose und friedfertige Natur, daß er zu persönlichen Reibungen keinen Anlaß bot; aber der Gegensatz der Lehre und der Weltanschauung war nicht zu überbrücken. Von Xenokrates hat Jackson treffend und witzig gesagt „er war ein liebenswürdiger Moralist und trug aus Pietät Platons Philosophie vor, aber begriffen hatte er sie nicht". Er dachte und lebte wie ein Mönch, Anhänger jener Askese, die dem Platon so zuwider gewesen war wie dem Euripides, und hat in seiner langen Regierung die Akademie zu einem Kloster gemacht. Schon Platon hatte ihn gemahnt, den Chariten zu opfern, d. h. empfunden, daß an seiner Wiege die Grazien ausgeblieben waren, und sie haben ihn und die „alte Akademie", wie man die ersten zwei Menschenalter nach Platons Tode nennt, ziemlich in jeder Richtung ihres himmlischen Wesens geflohen. Die persönliche Würde des Xenokrates und seiner Nachfolger mochte das ersetzen. Seine sittliche Haltung imponierte sogar dem Demos von Athen. Er war Vegetarier, schonte ein Vöglein, das sich in seinen Schoß geflüchtet hatte; seine Landsleute alter und neuer Zeit würden es unfehlbar gebraten haben. Phryne versuchte vergeblich, ihn durch einen raffiniert angelegten Überfall zu verführen (Wieland hat das im Musarion benutzt, natürlich mit anderem Ausgang). Ihm gelang die Bekehrung des Polemon, der übermütig in einem trunkenen Zuge, ähnlich wie Alkibiades zu Agathon kam, in eine Sitzung der Akademie stürmte (Herder hat die Geschichte wenig erfreulich in Verse gebracht), dann aber ein noch strengeres Schulhaupt ward. Für Schmeicheleien der Machthaber ist Xenokrates unempfänglich, ein loyaler Halbbürger der Stadt, in der er wohnt, so daß der Demos ihn zum Fürbitter wählt, wenn er sich in der Gewalt eines erzürnten Königs fühlt. An Ansehen fehlt es also seiner Schule nicht, auch nicht an Schülern; es ist nur kein einziger von Bedeutung darunter, am wenigsten ein Denker, und mit der Welt haben sie nichts zu schaffen. In dieser lebt dagegen Platon selbst durch seine Schriften. Wir haben Fetzen von ihnen in den Bauernhäusern des Fayum gefunden: auch der am Wüstenrande angesiedelte Söldner las im Laches von der Tapferkeit und erbaute sich am Phaidon.

Die Philosophie des Xenokrates setzt die des Speusippos und Platons Vorträge über das Gute fort. Er spekuliert nicht

nur über die Eins und die unbegrenzte Zwei, sondern nennt die Eins Zeus und die Zwei Mutter. Das könnte ein mythisches Spiel, eine halbe Metapher sein wie Ähnliches im Timaios; aber bei einem Verehrer der Pythagoreer spielt es zum mindesten in das Persönliche hinüber; sie hatten ihre Zahlen und sogar die Winkel mit Götternamen bedacht, und mindestens die Zahlen waren ihnen wirkende Kräfte. Xenokrates ging darin weiter: er ist der eigentliche Vater des hellenischen Geister- und Teufelsspukes. Wo er ansetzte, wissen wir. Das Märchen von der Erzeugung des Eros, und was Platon dabei von den Dämonen als Vermittlern zwischen Göttern und Menschen fabeln läßt, wird buchstäblich genommen. Die Sterngötter kennen wir auch; an ihnen hat selbst Aristoteles nicht gezweifelt, denn ihre himmlische Eigenbewegung bewies ihre Beseeltheit, und da es eine ewige, stetige Bewegung ist, ihre göttliche gute Natur. Auch die Geister, die in den vier Elementen hausen, erschloß eine naheliegende Folgerung. Wir finden sie schon bei Philippos, dem Herausgeber der Gesetze, und da Poseidonios sie von Xenokrates übernahm, haben sie sich im halb wissenschaftlichen Glauben der Menschen behauptet: noch Faust sucht sie in seinem gespenstischen Pudel. Xenokrates verband mit diesem Geisterglauben auch den an die seligen Geister, die Zeus nach Hesiodos zu Wächtern der Menschen aus den Seelen des goldenen und silbernen Zeitalters erweckt hatte; dazu kamen Menschenseelen, die zur Strafe als Gespenster umgingen. Die theoretische Systematik ist unwesentlich; auf den Glauben kommt es an, der freilich in dem Volke geherrscht hatte, solange in jeder wirkenden Kraft eine Person geglaubt ward; Gott, Dämon, Heros, das war praktisch ziemlich dasselbe. Bei dem Philosophen darf so etwas nur Aberglaube heißen. Wertvoll war es seinen Bekennern deshalb, weil es das Böse in der Welt erklärte, ein den Weltflüchtigen wichtiges Problem. Auch was von den Göttern und ihrem Wirken sittlich Anstößiges erzählt war, ließ sich bequem auf die bösen Dämonen abwälzen; die Schwierigkeit, die Platons zweite Weltseele unzureichend zu lösen versucht hatte, schien behoben. Daß Platon mit der Religionsübung, die seine Gesetze vorschreiben, dieser bedenklichen Ausartung Vorschub geleistet hatte, dürfen wir auch nicht verschweigen. Fürs erste scheint der wissenschaftliche Aberglaube nicht viel Unheil gestiftet zu haben, wenigstens

verlautet nichts von einem Verkehre der Platoniker der alten Zeit mit ihren Geistern. Aber die Lehre war da, und die Zeit sollte kommen, wo sie mehr bedeutete als die Eins und die unbegrenzte Zwei. Die Geisterbeschwörungen Manfreds hat Byron nach eigener Angabe im Anschluß an solche der Neuplatoniker erfunden.

Nicht minder bedenklich war, daß die Lehrgegenstände, auf welche Platon den Unterricht begründet hatte, eine wissenschaftliche Förderung nicht mehr erhielten. Wohl trieb man Mathematik und Astronomie, aber was Xenokrates auf dem ersteren Gebiete geschrieben hat, sind recht unfruchtbare Spekulationen, und da auch Aristoteles hier nichts bedeutet[1]), lösen sich diese Wissenschaften von den Philosophenschulen. Platons Geist beherrscht zwar, wie wir gesehen haben, die Elemente des Eukleides[2]), und Eratosthenes ist sich dessen noch ganz bewußt; aber es ist nicht mehr Athen, sondern Alexandreia, wo die exakten Wissenschaften ihre Stätte haben[3]). Auch die Dialektik verdorrt, da Xenokrates von der Logik des Aristoteles nichts wissen will. Politik, Rhetorik, Poetik, die Ansätze zu historischer Arbeit, also besondere Glanzleistungen der Peripatetiker, fallen hier vollends fort. So ist das geistige Leben durchaus im Lykeion, wo Aristoteles lehrt, und wenn er als Ausländer es noch nicht erreicht, einen gesetzlich anerkannten Verein zu gründen, so beeinträchtigt das den Zulauf der Schüler nicht; es ist auch bezeichnend, daß sich die Polemik der megarischen Sophisten und der Isokrateer nicht gegen die Akademie, sondern außer gegen Platon[4]) nur gegen Aristoteles richtet. Sein Nachfolger Theophrastos erreicht die Schulgründung, als Demetrios von Phaleron, selbst ganz durchdrungen von dem wissenschaftlichen Geiste des Aristoteles, in Athen gebietet. Vertrieben, bereitet derselbe dieser Wissenschaft

[1]) Die Geschichte der Mathematik hat Eudemos, der Schüler des Aristoteles, wenigstens noch geschrieben; aber selbst ist er kein Forscher.

[2]) Platons beherrschende Stellung in der Mathematik, die in den späteren Biographien gar nicht mehr vorkommt, wird in Philodems Geschichte der Akademie, Kol. Y, lebhaft gewürdigt.

[3]) Archimedes wird wohl durch unbekannte Mittelglieder mit den Hiketas und Ekphantos von Syrakus zusammenhängen, die wir durch Herakleides kennen.

[4]) Der Isokrateer Kephisodoros schreibt gegen Platon nach Euseb. Pr. ev. 732 c; aber das dürfte in seinem Streite mit Aristoteles geschehen sein.

in Alexandreia eine Stätte, und wenn auch der Hof und die halb ungriechische Stadt dem streng philosophischen Denken die Lebensluft nimmt, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, soweit sie Aristoteles erfaßt hatte, blühen hier weiter, während sie in Athen, und zwar in allen Schulen, bald ganz erstorben sind.

Für Platon hat die Spaltung seiner Nachfolge in Akademie und Lykeion verhängnisvolle Folgen gehabt. Die alte Akademie selbst ist zwar der Vergessenheit anheimgefallen, aber der Geist, in dem sie Platons Erbe verwaltete, ist in der neuen pythagoreischen Schule wieder aufgekommen, die uns mit dem 1. Jahrhundert v. Chr. entgegentritt. Vielleicht ist es richtiger, anzunehmen, daß sie niemals ganz erloschen war und nun wieder an die Oberfläche trat. Auf sie und zum Teil auf Poseidonios geht die Auffassung Platons zurück, die das spätere Altertum, die Neuplatoniker, beherrscht und durch diese in Orient und Okzident kommt. Da ist Platon, soweit er nicht ganz wie ein Orakelgeber nach dem Willen der Ausleger gedeutet wird, der Platon des Timaios und Philebos. Gegen einen ähnlichen Platon polemisiert Aristoteles, daneben so, daß die Scheidung schwierig ist, gegen die Platoniker. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß sich die moderne Kritik an diese scheinbar unanfechtbaren Zeugnisse hielt, gerade dann, wenn sie mißtrauisch gegen die Neuplatoniker die Erklärung der Schriften Platons und den Aufbau seines Systems unternahm. Dabei wurden viele grobe Mißverständnisse und Mißdeutungen übernommen, die erst ganz allmählich der gesunden Interpretation der glücklicherweise erhaltenen Texte weichen. Es kam hinzu, daß Eduard Zeller selbst ein Philosoph von aristotelischer Geistesrichtung war, so daß die kanonische Geltung seines großen Werkes dem unbefangenen Verständnisse Platons ein Hemmnis bereitete, das keineswegs überwunden ist.

Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts erwachte die Akademie aus ihren mystischen Träumen. Sie besann sich auf Sokrates und den jungen Platon und nahm einen fröhlichen Kampf auf gegen den Dogmatismus im eigenen und im fremden Lager. Es war die höchste Zeit. Der Peripatos war in Verfall; er kommt für zwei Jahrhunderte nur insoweit in Betracht, als er in dem wirksam ist, was einigermaßen als historische Forschung gelten kann; seine athenische Schule bedeutet nichts. Dafür

haben sich die beiden neuen Schulen gebildet, von denen die des Epikuros noch dogmatischer ist als die Stoa. Dagegen erhebt sich Arkesilaos, sobald er an die Spitze der Akademie tritt[1]). Platons Dialektik kommt wieder zur Herrschaft, das Erkenntnisproblem rückt in den Mittelpunkt der Untersuchung und erhält eine negative Lösung in dem Bekenntnis zu entschlossenem sokratischem Nichtwissen. Das soll kein agnostischer Dogmatismus sein, wie ihn Pyrrhon aufgebracht hatte; es schließt weder den Fortschritt noch den Glauben aus, denn es ist Sokratik. Platon bleibt doch in den Händen und den Herzen, wenn auch seine positiven Lösungen ebenso der Kritik unterworfen werden wie die der andern, deren Lehrmeinungen in der Schule nach seinem Vorbilde zur Debatte gestellt werden. Es spricht alles dafür, daß eben zu dieser Zeit die Gesamtausgabe seiner Schriften veranstaltet ward, die wir besitzen. Der Erfolg war durchschlagend. Die Schüler strömten zu, und wenn Arkesilaos auch so wenig schrieb wie Sokrates, so machte sich der Einfluß seiner imponierenden und gewinnenden Person doch überallhin fühlbar. Leider erhielt er in Lakydes einen unfähigen Nachfolger[2]), der nach

[1]) Von der Polemik gegen Epikur merken wir nichts; sie kann aber nicht gefehlt haben. Umgekehrt wissen wir von epikureischen Schriften gegen Platons Lysis, Euthyphron und Euthydemos. Daß sie diese leichten Dialoge angreifen, beweist deren Verbreitung in den Kreisen, aus denen die unwissenschaftliche Schule sich rekrutiert.

[2]) Damit man sehe, daß auch die Satire noch lebte, sei hier kurz das Gerippe einer solchen gegeben, die der Neuplatoniker Numenios bei Eusebios *praep. evang.* 734 in seiner Weise mit ziemlich gequältem Witze nacherzählt. Lakydes ist ein sehr genauer Haushalter, der die Speisekammer unter eigenem Verschlusse hält, so daß die Sklaven nicht an die Vorräte kommen. Wenn er ausgeht, schließt er zu, tut den schweren Schlüssel in einen Kasten, versiegelt diesen, wirft aber den Ring durch das Schlüsselloch in die Kammer; das geht bei gewissen antiken Schlössern. Die Sklaven merken das, reißen das Siegel ab, schließen auf, nehmen sich, was sie wollen, und machen dann alles wie Lakydes. Der kommt heim; die Vorräte sind weg; kein Fremder kann in der Kammer gewesen sein: das ist ihm eine Bestätigung für den Satz, den er immer vertritt, daß die Sinneswahrnehmungen täuschen. Das freut ihn, und er teilt es stolz einem Freunde mit. Der ist klüger und bestimmt ihn, den Ring mitzunehmen. Aber nun haben die Sklaven akademische Philosophie gelernt. Sie brechen das Siegel einfach auf, öffnen, essen und trinken nach Herzenslust und siegeln mit anderem Ringe oder auch gar nicht. Wenn Lakydes aufbegehrt, behaupten sie, das echte Siegel oder überhaupt ein Siegel zu sehen.

einigen Jahren freiwillig zurücktrat, aber die neue Akademie in Verwirrung zurückließ; wunderbar, daß die Schülerzahl doch beträchtlich blieb. Denn auf der Gegenseite gelang es dem Chrysippos, durch die ungefüge Masse seiner dickleibigen Schriften die dogmatische Geschlossenheit des stoischen Systems zu retten und die akademischen Spitzfindigkeiten zu überbieten. Doch nur auf eine Weile. Denn hundert Jahre nach dem Amtsantritt des Arkesilaos gelangte der ihm geistesverwandte Karneades zur Herrschaft, der zwar auch nicht schrieb, aber andere Federn, vor allem den Karthager Kleitomachos, in Bewegung setzte und selbst eine so siegreiche Polemik nach allen Seiten führte, daß die alte Stoa zusammenbrach. Karneades, dessen Philosophie mit seiner Skepsis noch nicht erschöpft ist, herzustellen ist eine der wichtigsten ungelösten Aufgaben der Philosophiegeschichte, denn zu Arkesilaos können wir nicht gelangen. Unleugbar aber wog doch die Zerreibung aller positiven Sätze so stark vor, daß auch die praktische Ethik in Gefahr geriet. Platon kann in dieser Akademie nur noch ein ehrwürdiger Schatten gewesen sein.

Da vollzieht sich der wunderbare Umschwung, daß es ein Stoiker ist, Panaitios von Rhodos, der angeekelt von der Scholastik des Chrysippos und seines Lehrers Diogenes von Babylon ernsthafte, auch philologisch kritische Studien der Sokratik zuwendet und für seine ganz vom Verstande beherrschte Lehre, die keine Unsterblichkeit, keine periodische Weltzerstörung und Erneuerung kannte, keinen Wunderglauben und keine Astrologie bestehen ließ (hierin ganz einer Meinung mit Karneades), doch das edelste menschliche Ethos der Sokratik festhielt und Platon, den Homer der Philosophie, wie er ihn nannte[1]), als den heroischen Verkünder seines Ideales der Welt und auch den Römern, ihren Herren, nahe brachte. Nach ihm aber kommt auch als stoisches Schulhaupt ein ganz anders gerichteter Geist, Posei-

Warum soll denn ihre Sinneswahrnehmung weniger zuverlässig sein als seine? Gedächtnis war nach ihm auch kein Wissen, sondern ein Meinen: war er etwa sicher, zugeschlossen zu haben, zu wissen, was in der Kammer gewesen war? Das zwang ihn, mit stoischen Waffen gegen die eigene Theorie zu fechten, die seine Sklaven verfochten, bis er schließlich entschied „Jungen, das hat nun ein Ende. Im Leben gilt das anders als auf dem Katheder."

[1]) Bei Cicero Tusc. I 79.

donios der Syrer, in der Weite seiner Interessen und seiner Schriftstellerei nur dem Aristoteles vergleichbar, dessen Naturwissenschaft er fortsetzt, und erbaut eine neue Philosophie und Religion, die er stoisch nennt, auch nennen darf, da er dem Chrysippos viel näher bleibt als Panaitios, aber Platon gehört auch zu ihren Gründern, und zwar der Platon des Timaios: auch von Xenokrates kommt nur zu viel hinzu, denn jeder Wunderglaube trifft bei dem Halbsemiten auf Empfänglichkeit. Es ist der Abschluß der hellenistischen Philosophie; geht doch auch der Hellenismus gleichzeitig in den grauenvollen Kämpfen der römischen Revolution zugrunde. Die Philosophie des Poseidonios hat nichts Originales, aber das mindert ihre Bedeutung nicht, und man darf nicht als eklektisch herabsetzen und beiseite schieben, was sich bemüht, die gesamten Ergebnisse der Wissenschaften noch einmal zusammenzufassen, wenn auch widersprechende Elemente zusammengezwungen sind.

In Ciceros Schriften lesen wir Karneades-Kleitomachos, Panaitios, Poseidonios und die geistig ziemlich geringen Akademiker verschiedener Richtung, die er selbst gehört hatte, oder die gerade auf eine kurze Zeit Aufsehen und Verwirrung erregten[1]). Cicero hat sich immer als Akademiker gefühlt; er war es gewiß nicht im Sinne des Karneades, aber die kritische Zurückhaltung jedes positiven Urteils (außer der Verurteilung Epikurs) war ihm willkommen, weil sie ihm gestattete, das Verschiedenste nebeneinander vorzuführen, und er hat so seinem Volke einen Einblick in den geistigen Reichtum des griechischen Denkens, allerdings fast nur in das, was gerade noch modern

[1]) Dazu gehört Antiochos von Askalon, den man deshalb noch nicht für bedeutend halten soll, daß Cicero ihn viel benutzt und den unphilosophischen Versuch, Platon, Aristoteles und Zenon unter einen Hut zu bringen, willkommen hieß, weil ihm, der selbst kein Philosoph war, an der allgemeinen religiös-moralischen Weltanschauung allein etwas lag, die er in seinem Volke wecken wollte; praktisch war ihm auch bequem, seine Ausnutzung stoischer Bücher so vor sich zu rechtfertigen. Eigene Gedanken wird man bei Antiochos schwerlich finden, und doxographische Übersichten waren damals billig zu haben, da sie zum Rüstzeug der Disputationen innerhalb der Schulen gehörten. Das Schulhaupt, Philon, der die Lehren des Karneades weiter vertrat, soll damit natürlich nicht für besser als Antiochos erklärt werden; Leute dieses Schlages sind nur Vermittler fremder Gedanken.

war, gegeben. In Wahrheit lag ihm selbst alles an einer Weltanschauung, die ihm und seinen Römern einen inneren Halt verliehe. Denn der Glaube an Rom, seine Republik und die Herrschaft der Wenigen, in deren Reihen er sich einen Platz erkämpft hatte, verbot ihm zwar, auch nur sich selbst einzugestehen, daß die Welt aus den Fugen war, und eben jene herrschende Gesellschaft am meisten brüchig; aber was ihr fehlte, ahnte er doch, und als er sah, daß er nicht mehr herrschen konnte, unternahm er es, sie zu erziehen. Sich selbst zu bilden hatte er früh begonnen und ernsthaft fortgesetzt. Seine geistige Regsamkeit machte ihn für alles empfänglich, was über den Verstand auf sein Gefühl wirkte, den Schwung des Poseidonios und die nüchterne und doch warme Ethik des Panaitios. Aber er hätte nicht selbst ein Künstler der Rede sein müssen, wenn ihm nicht Platon das Höchste gewesen wäre; auch für seinen Glauben hat er bei ihm das Entscheidende gefunden. Ein Philosoph, ein wissenschaftlicher Forscher ist er durch die zahlreichen hastigen Bearbeitungen griechischer Bücher nicht geworden; dafür war er es in dem echten platonischen Sinne, Freund und Sucher der Wahrheit, die uns not tut, und das will mehr sagen. Auf lange geschichtswidrige Verhimmelung Ciceros ist erst eine ebenso unbillige Mißachtung gefolgt, die dadurch nicht berichtigt wird, daß die relative, vergangene Bedeutung mit der absoluten gleichgesetzt wird, oder wohl gar der Politiker gerettet werden soll. Es gilt auch hier, die Tragik in dem ganzen Leben, den Widerspruch in dem Wesen dieses kenntlichen und bedeutenden Menschen zu erfassen, in dessen Seele sich die ungemessene Herrschsucht und Eigensucht des Römers nach drei Seiten wendet. Er will einer der Regierenden werden, will der erste Redner werden, aber er will drittens auch die volle Griechenbildung erwerben und dadurch allen Griechen und Römern überlegen werden. Dies letzte Streben läutert und erweitert sich zugleich durch den Druck der Zeit, als sie ihm Betätigung nach den beiden andern Seiten versagt. Da wird er in der Tat Philosoph in Platons Sinne, Wahrheitsfreund, der sich selbst bildet, den Blick auf das Ewige gerichtet, und so als Platoniker hat er für die Erziehung nicht nur seines Volkes so viel getan, daß wir ihm die Sünden des Politikers und Rhetors alle gern verzeihen sollen; aber wegreden sollen wir sie nicht.

Mit dem Abschluß der Revolutionszeit beginnt die Herrschaft des Klassizismus, die rückläufige Bewegung auf allen Gebieten. Schon der Umschwung des Geschmackes, in dem Grammatik und Rhetorik (Ästhetik, wie wir sagen) die Führung nehmen, führt von den hellenistischen Philosophen, die nun für unlesbar gelten, zu den Klassikern zurück, und Platon rückt schon als Stilmuster in die erste Reihe. Thrasyllos, der Hofgelehrte des Tiberius, macht die für alle Zukunft geltende Gesamtausgabe; daß sie (außer dem Anhange unechter Schriften) die alte akademische Ausgabe nur neu auflegt, verschlägt dafür nichts, daß man jetzt einen vollständigen Platon lesen wollte. Von der platonischen Schule ging der Anstoß nicht aus; Athen ist in tiefem Verfalle und erholt sich erst gegen Ende des Jahrhunderts. Aus der Zwischenzeit macht uns nur Plutarch mit seinem Lehrer Ammonios bekannt[1]), und seine eigenen Schriften liefern den Beweis, daß der Geist des Xenokrates wieder mächtig geworden war, nicht ohne Einwirkung der Philosophie des Poseidonios, die sich in ihrer alles umspannenden Weite so recht als die Philosophie des augusteischen Weltreiches darstellte, Platons Timaios aber unter ihre Grundbücher rechnete. Schon unter Traian finden wir, daß Athen Reichsuniversität geworden ist, da die Kaiser die Häupter der vier anerkannten Schulen ernennen und besolden. Unter Hadrian kann der Kelte Favorin doch noch den Versuch machen, die Skepsis des Karneades aufzunehmen, macht aber damit kein Glück.

Das schulmäßige Studium Platons ist außerhalb Athens aufgekommen, vergleichbar der Rückkehr zu Aristoteles und seinen Schulschriften, die schon zu Ciceros Zeit durch Andronikos von Rhodos im Peripatos zur Herrschaft gelangt war. Auch den Platon erklärte man nun in der Schule; davon haben wir jetzt im Berliner Theaetetkommentar eine ziemlich triviale Probe; viel Gelehrtes liefern Plutarch und Theon von Smyrna. Aber das Wichtigste ist die zusammenfassende Darstellung eines platonischen Systems,

[1]) Dieser kann nicht wohl mit dem Ammonios identisch sein, den das neunte Buch der Tischgespräche als Strategen und Leiter des Musenfestes im Diogenesgymnasium einführt. Dann ist das Fest auch nicht das der Akademie, wie ich früher angenommen hatte, sondern das der Universität Athen, der Ephebie.

die uns in mehreren Brechungen vorliegt[1]), wohl nicht erst das Werk des Gaius von Pergamon, sondern allmählich im Schulbetriebe erwachsen, der nicht auf einen Ort beschränkt blieb. Durch Apuleius greift dieser Platonismus noch einmal auf die lateinische Reichshälfte über, und wenn auch seine Übersetzung des Phaidon nicht in das Mittelalter gerettet ward, so blieb doch unter seinen kleinen Schriften ein Kompendium dieser Philosophie erhalten. An diesem selben Platonismus und einer großen Vertrautheit mit den Schriften Platons hat sich der Christ Clemens genährt, mit dem eine des Namens würdige christliche Philosophie erst beginnt. Er und noch mehr Origenes, der selbst die Präexistenz der Seele übernimmt, gehört noch durchaus mit den Philosophen der Zeit zusammen; orientalische Elemente in diesen oder jenen heiligen Büchern zog ja so mancher heran, und Numenios huldigte dem Moses, ohne sein Hellenentum zu verleugnen. Es offenbart sich nur die Vermischung des Orientalischen und Hellenischen, die in der severischen Dynastie mächtig hereinbricht, das deutlichste Symptom davon, daß das Hellenentum tötlichem Siechtum verfallen ist. Im ganzen muß zugestanden werden, daß auch in der Philosophie der ganzen Periode von Augustus bis Diocletian der glänzende Schein trügt; äußerlich wird sie überall getrieben und gehört zur allgemeinen Bildung; aber in die Herzen dringt sie wenig, und Fortarbeit, die sie allein lebendig erhalten könnte, wird kaum versucht. Nicht von Platon holt Epiktet seine edle und kräftige Religion, selbst in dem nicht, worin er echt sokratischen Geist hat. Und es ist nicht das Platonische, was in den christlichen Philosophen auf die Gläubigen wirkt oder Glauben weckt. Der große Plotinos steht einsam da, denn es ist unrecht, ihn mit den Numenios und Iamblichos in die Masse der Neuplatoniker zu werfen. Freilich ist ihm Platon ein Prophet der Wahrheit, und er behandelt ihn wie die Christen die Bibel; aber für seine Gedanken steht er selbst ein und lehrt nur, was er innerlich erlebt hat. Um ihn herum geht das Weltreich in Stücke; er lebt in Rom, und doch rührt es ihn nicht, denn er lebt in dem anderen Reiche, dem Intelligiblen. Sich in dieses zu erheben, dazu hat

[1]) Bei Albinus, Apuleius, in den Prolegomena, die Hermann VI abdruckt. Die Popularisierung durch Maximus tritt hinzu. Auch der Platonismus Galens gehört hierher.

Platon seiner Seele die Fittiche gestärkt, aber der Flug gelingt ihm, weil er noch das Gute, Schöne, Wahre rein im Auge hat, allen Spuk und alles Zauberwesen tief unter sich zurückläßt. Die Späteren verlernen freilich zwischen Platonischem und Plotinischem zu scheiden, wie sie längst pythagoreisch und platonisch zusammengeworfen hatten. Wer Platon sucht, empfindet das als Störung; aber er darf es Plotin nicht entgelten lassen: er ist der größte aller Platoniker, gerade weil er auf platonischem Grunde eine eigene Metaphysik erbaut.

Sein Schüler Porphyrios steht außerhalb der Schulfolge, wenn er auch eine Weile in Athen studiert hat[1]). Seine epochemachende Wirkung übt er nur als Schriftsteller aus. Selbst Orientale, kennt er das Orientalische genug, um die Gefahr zu schätzen, die von dort der ganzen hellenischen Bildung droht. Das Christentum ist jetzt der gefährlichste Feind, aber durchaus nicht der einzige; die Weihungen der Theurgen, mit denen er oft paktieren muß, sind dem Porphyrios im Grunde nicht willkommener als dem Plotin. Sehen wir ab von den Widersprüchen in seinem Wesen, das seinen orientalischen Einschlag nicht verleugnen kann, fassen wir nur seine philosophische und polemische Tätigkeit zusammen, so ist die entscheidende Tat, daß er die aristotelische Logik mit der platonischen Metaphysik zusammennimmt, die praktische Ethik mit allem stärkt, was wirken kann, alles, um das hellenische geistige Erbe zu erhalten und zu verteidigen. Das wird maßgebend für die Zukunft, wie er denn auf die Feinde mindestens ebenso stark gewirkt hat wie auf die Anhänger des Alten; sie haben sehr klug, aber aus sehr schlechtem Gewissen gehandelt, als sie mit seinem polemischen Werke auch ihre Gegenschriften vernichteten. Fortan ist der Neuplatonismus dasselbe wie die Tradition des alten Hellenentumes; er begreift den Aristoteles in sich, so daß die lebhaften Streitigkeiten über das Verhältnis von Platon und Aristoteles für die Hauptsache belanglos werden. Sieht man die metaphysischen Lehren an, so zeigt sich bald, daß der nun erwachsende christliche Dogmenbau auch nichts anderes ist als eine Spielart dieses

[1]) Er läßt uns noch einen Blick auf die athenische Schule tun (Euseb. pr. ev. 464), in der auch Vertreter des Peripatos und der Stoa verkehren, wohl ziemlich die letzten. Im 4. Jahrhundert sind diese Schulen erloschen, die Epikurs wohl schon früher.

Neuplatonismus; in dieser Begriffsmythologie geht das Verschiedenste durcheinander wie in jeder Mythologie. Platon gehört also auch selbst zu den Quellen dieser Dogmen, und die gebildetsten christlichen Dogmatiker schöpfen auch aus der Quelle. Allein das wird vergessen; die Bildung innerhalb der Kirche sinkt ja erschreckend schnell nach ihrem Siege. Platonismus wird Heidentum zugleich und Wissenschaft; beiden ist die Kirche feind, und nun ist Platons athenische Schule die letzte Burg des Hellenentumes. Die Wissenschaft flüchtet sich zuletzt an die Stätte, von der sie ausging. Ihr Gold ist freilich so stark mit orientalischem Kupfer legiert, daß selbst Xenokrates sich über die himmlischen und höllischen Heerscharen entsetzt haben würde; die Christen übernahmen sie ohne Besinnen auf die Autorität des falschen Areopagiten Dionysios. Aber die Schule hat auch gar nicht mehr produktive Wissenschaft im Auge; sie muß mit der Grammatik anfangen, weil sie das Hellenentum durch den Zugang zu der alten Literatur erhalten will, und ihr Ziel ist Theologie, Erhaltung des „Hellenismus", wie man sagt. Diese Theologie wird aus den heiligen Büchern herausinterpretiert, zu denen neben Platon Orpheus, d. h. chaotische Epik, und die chaldäischen Orakel, eine Fiktion frühneuplatonischer Zeit, gehören. Träume, Gesichte, Wunder liefern die Bestätigung. Es ist eine müde, hoffnungslose Welt, und neben der gegenseitigen Verhimmelung fehlt, wie es in einem solchen Kreise von Illuminaten zu gehen pflegt, die kollegiale Bosheit durchaus nicht[1]). Und doch ist die Schule trotz ihrer Schwäche den Christen ein Dorn im Auge; Justinian konfisziert Platons Stiftung und verbietet das Lehren. Der Triumph war nur scheinbar, denn unter der Asche glomm das Feuer weiter. Kaum drei Jahrhunderte trennen die letzten neuplatonischen Schriften von den ältesten uns erhaltenen Hand-

[1]) Das sieht man wenig in der rührenden Proklosbiographie des Marinos, um so deutlicher in der nicht minder fesselnden des Isidoros von Damaskios. An ihr ist bemerkenswert, wie jede Person nach Herkunft, Begabung, Bildung geschildert wird; das ist ein neuer Stil, den über Ammian, bei dem Ähnliches vorkommt, zurückzuverfolgen sich lohnen wird. Bei Damaskios ist es nicht etwa besondere Scharfsichtigkeit für das Individuelle, denn es wird sehr eintönig; was ihn freut, ist die Indiskretion.

schriften Platons und seiner Erklärer[1]), und um diese haben sich die vornehmsten Kirchenfürsten bemüht. In Konstantinopel ersteht nun eine Universität, und im 11. Jahrhundert darf Psellos sich erlauben, für Platon gegen Aristoteles einzutreten, allerdings in dem Sinne, wie bis heute versucht wird, den unschädlich zu machen, den man nicht überwinden kann, in Umdeutung auf das Christliche hin. Den Anbruch der Renaissance bezeichnet Gemistos Plethon, ein offener Bekenner eines Neuplatonismus, der sich zu der Kirche nun in Widerspruch setzen durfte. Künftige Forschung wird die Verbindungsglieder zwischen diesen hervorstechenden Erscheinungen aufzeigen, wird auch innerhalb der Kirche denselben philosophisch-theologischen Einfluß bis zu den Katharer-Ketzern des Abendlandes verfolgen können. Im Osten aber ist die persisch-arabische Mystik ein Kind aus eben demselben Geschlechte: Platon ist dorthin selbst nicht gedrungen, und man sollte sich hüten, ihn mit den vielbewunderten Dichtungen des Dschelaleddin Rumi in Verbindung zu bringen. Wo die Mystik herrscht, ist immer höchstens ein mißverstandener Platon. Und doch wird selbst dieser Platon ein Befreier der Seelen, als er im 15. Jahrhundert seinen Einzug in Italien hält als Florenz die platonische Akademie gründet, in der der neue Geist seine freieste Entfaltung nimmt, der sich selbst als wiedergeboren, als Erneuerung alter freier Geistigkeit empfand; es ist nicht dieses Ortes, zu fragen, wieweit es wirklich ein rinascimento war.

Der Okzident hatte Platon nie besessen. Was Augustin von ihm hat, dankt er Vermittlern, Cicero und Porphyrios, vielleicht auch seinem Landsmanne Apuleius. Noch in allerletzter Stunde soll Boethius vorgehabt haben, Platons Dialoge zu übersetzen, wie denn einsichtige Männer sich bemühten, die wichtigsten griechischen Bildungsmittel durch Übersetzungen ihrem Volke zu retten, als die Kenntnis des Griechischen schwand. Seinen Plan hat Boethius nicht ausgeführt, aber seine „Trösterin Philosophie“ ist ein viel zu wenig gekanntes schönes Zeugnis dafür, daß platonischer Geist in diesem letzten Römer lebendig war, der den Timaios mit Verständnis gelesen hat. Zwar der Ver-

[1]) Die Handschriften von Platon, Maximus, Damaskios, Proklos stammen zum Teil von derselben Hand oder doch aus derselben Schreiberschule. Es würde wichtig sein, ihren Ort zu bestimmen

such, einen Dialog zu verfassen, ist mißlungen, und daß die philosophischen Lehren und auch die ergreifenden Trostgründe von anderen stammen, ist unleugbar; das tun sie auch bei Cicero. Aber schon das ist nichts Geringes, daß er sich z. B. mit Gedanken tröstete, die auf den Protreptikos des Aristoteles zurückgehen. Die Hauptsache ist doch der Mensch. Alle christliche Dogmatik, über die er doch geschrieben hatte, ist verschwunden, seit es sich für ihn um Leiden und Sterben handelt. Nichts von einem Himmel, einer Hölle des Jenseits. Aber Platons Glaube an die ewige Schönheit des Kosmos und an ein Reich des Wahrhaft-Seienden bewährt seine stärkende und erhebende Kraft, allerdings verbunden mit einem persönlich gefaßten Gottesglauben, wie ihn Poseidonios, Epiktet und die edelsten Christen teilten. Alles aber gibt dieser Römer in verständlicher, gewinnender Form, den griechischen Professoren des Neuplatonismus ebenso überlegen, wie es seinerzeit Cicero gewesen war. Welcher Segen, daß dieses Buch während der folgenden Jahrhunderte viel gelesen ward. Den Verlust des direkten Verkehrs mit Platon konnte freilich nichts ersetzen. Den älteren Scholastikern stand nur der erste Teil des Timaios mit dem Kommentare des Chalkidios zu Gebote, eines der letzten athenischen Professoren, während sie über die Logik des Aristoteles verfügten. Von den Arabern kam nur Neuplatonisches. Auch als nach der Eroberung Griechenlands durch die Franken von Aristoteles und Galen sehr viel übersetzt ward, wirkte das Wenige, das man von Platon übersetzte, nicht tief. Dagegen ward Aristoteles jetzt erst recht der große Meister nicht nur der Philosophie, sondern auch der Naturkunde; auch seine Politik hat auf den heiligen Thomas stark gewirkt. So schien er mit der Kirchenlehre eng verwachsen, und der neue Geist, der diese Fessel sprengen wollte, berief sich auf Platon, und gerade was von Mystik in ihn hineingetragen ward, was von einem Sehnen und Schauen, von der Herrlichkeit des Übersinnlichen wirklich bei ihm zu finden war, kam dieser starken Stimmung des verjüngten Gefühlslebens entgegen. So ist das 15. Jahrhundert erfüllt von Kämpfen um den Vorrang zwischen den beiden Philosophen, ähnlich wie sie in der neuplatonischen Schule getobt hatten, wenn sie jetzt auch ganz anderen inneren Gegensätzen galten. Der neuplatonische Platon leistet ein Werk der

Befreiung, wie es der Sokratiker zur Zeit des Arkesilaos als Dialektiker, zur Zeit des Panaitios als Ethiker getan hatte. Und es war auch immer sein Licht, das durch alle Brechungen die eigene Kraft nicht verlor. Eros ließ sich endlich wieder zur Psyche herab, als Mittler zu dem Ewig-Schönen, Vollkommenen, und das Ahnungsvolle, Unbefriedigte war willkommen im Gegensatze zu dem Fertigen, Klugen, fast möchte man sagen Temperamentlosen des Aristoteles. Dieser Eros steht dem Dichter Michel Angelo zur Seite; ein wenig von ihm klingt sogar nach in Shakespeares Sonetten. Wo vollends Platon selbst wieder gelesen ward, wohl gar im Originale, erhöhte sich die Wirkung: wieder tröstete der Phaidon Menschen auf ihrem letzten Gange.

Es war sehr notwendig, daß die Renaissance als Ganzes von dem engen Vorurteil befreit ward, auf der Wiederentdeckung des klassischen Altertums zu beruhen. Aber zur Wissenschaft, vor allem Naturwissenschaft, hat ihr doch die Erschließung der echten hellenistischen Wissenschaft allein verholfen. Dann aber mußte der Fortschritt des befreiten Denkens sich in der Auflehnung gegen diese Autorität vollziehen. In der Medizin ist die Überwindung Galens am deutlichsten, und erst allmählich lernen wir, daß damit oft in die Bahn der wahrhaft großen Ärzte der hellenischen Zeit zurückgelenkt ward. Für die Philosophie war die Anerkennung des heliozentrischen Systems mit ihren unabweisbaren Folgerungen für Erde, Gott und Mensch die Hauptsache. Hier, aber auch sonst in allen Naturwissenschaften, stellte sich das als Kampf gegen Aristoteles dar, nicht gegen Platon, obwohl noch nicht erkannt werden konnte, was wir zuversichtlich sagen dürfen, daß diesem keine größere Freude geschehen konnte als durch Galileis Fallgesetze und Newtons Gravitationslehre: damit waren Gesetze entdeckt, die über die Materie herrschten, eben das, was er verlangte. Gerade Kopernikus erfüllte ihm einen Wunsch seiner letzten Jahre; sein Gott verlor seinen Himmel nicht, wenn der Weltraum unendlich ward. Seine mathematische Methode war den Galilei, Cartesius, Spinoza verwandt und willkommen, seiner Lehre von der Seele stand Leibniz ganz nahe. Dennoch hat er schwerlich direkt stark eingewirkt; war doch sein Licht noch neuplatonisch umnebelt. Er hat in Bayles Lexikon keinen Artikel. Goethe hat ihn nur von ferne gekannt, seinen Einfluß nicht erfahren. Als Schleiermacher den

echten Platon entdeckt, hat Kant bereits die Erkenntnislehre auf eine neue Grundlage gestellt und mit aller Metaphysik Abrechnung gehalten. Die Zeit ist reif, Platon und seine Philosophie als eine Erscheinung der Vergangenheit geschichtlich zu erfassen, ohne jede andere Rücksicht zu fragen, was er war, was er wollte und konnte. Heißt das nicht, daß er aus dem Leben der Gegenwart ganz gelöst, daß er tot ist? Darauf verschiebe ich die Antwort, um erst noch einen zweiten Längsschnitt durch dieselben zwei Jahrtausende zu ziehen.

Der Schriftsteller Platon hinterließ der Welt nicht nur die lange Reihe seiner Werke, von denen sie kein einziges umkommen ließ, sondern auch die von ihm geschaffene Kunstform des Dialoges. Wir haben gesehen, wie er zuerst dazu gekommen war, Sokrates mit Sophisten, dann mit Männern und Knaben im Gespräche darzustellen, als den Seelenprüfer, zu dem ihn der Gott bestellt hatte, und wie Platon dann auch für die Darstellung seiner eigenen Lehre von dieser Form nicht loskam. Auch daß sokratische Gespräche sofort von anderen verfaßt wurden, haben wir gesehen. Das griff noch weiter. Xenophon führte den Dichter Simonides, von dem es eine Sammlung witziger Reden gab, im Gespräche mit König Hieron ganz in den sokratischen Formen ein. Der junge Aristoteles ließ unter anderem literarhistorische Fragen in Dialogform behandeln, nicht durch Sokrates, sondern gab sich selbst das Wort; da mußten auch seine Genossen auftreten. Ihm fehlte die dramatische Ader; die rhetorisch stilisierte Rede lag ihm besser, und das ist seine berühmte „Mahnrede zur Philosophie“ gewesen, auch wenn sie wie den Menexenos ein rudimentärer Dialog umgab. Sehr viel glücklicher und freier bewegte sich Herakleides im Dialog, verlegte dessen Schauplatz bald in graue Vorzeit, bald nach dem Syrakus seiner Tage und scheute sich nicht vor märchenhaften Erfindungen; Mythen gab es ja auch bei Platon. Diese Werke fanden den Weg zum großen Publikum, dem Platons letzte Schriften unzugänglich waren; er ist für viele vorbildlich geworden. Den notwendigen Schritt zur Lehrschrift tat Aristoteles, aber nicht allein. Auch Platons nächste Nachfolger Speusippos und Xenokrates haben Lehrschriften verfaßt. Neben diese tritt das Kollegheft, das des Professors und die

Nachschrift des Schülers, die dieser auch wohl zu einem eigenen Werke aufarbeitete, wie Eudemos von Rhodos es mit aristotelischen Vorlesungen tat. Dabei ist viel Formloses herausgekommen; erst jetzt, wo strenge Wissenschaft schulmäßig betrieben wird, gehört die überhaupt nicht stilisierte Schrift zur Literatur, ganz wie heute. Aber wenn sich der Philosoph an die Allgemeinheit wendet, bleibt der Dialog die vornehmste und bevorzugte Form, deren sich selbst Epikuros bedient hat; nur der Brief tritt ihm zur Seite, und ihn für die Philosophie erobert zu haben, ist gerade dem Epikur gelungen. Kein Zweifel, daß das 3. Jahrhundert eine reiche Fülle von Dialogen erzeugt hat, die uns ebensoviel Genuß wie Belehrung bringen würden. Was würden wir darum geben, Dikaiarchos zu lesen, wie es Cicero tat, Praxiphanes den Platon und Isokrates im Gespräche und den Thukydides am Musenhofe des Archelaos uns vorführen zu lassen, oder die Mathematiker um Platon bei Eratosthenes zu hören? Auch die Satire ward wieder aufgenommen; der Semit Menippos von Gadara richtete sie gegen die Epikureer und ward Erfinder einer besonderen Gattung. Aber wir wissen von allem kaum weiter als von Hörensagen, sollen uns über den Reichtum des Verlorenen nicht täuschen, aber auch nicht vergessen, daß nur Herakleides neben Platon dauernd in den Händen der Leser blieb; selbst von den Sokratikern ist nur Xenophon, den die Stoa empfahl, wirklich populär geworden.

Epoche macht erst Cicero. Er greift auf Platon zurück, von dem er den Protagoras übersetzt und selbst am Timaios seine Kraft versucht. Er bildet sich am Gorgias und Phaidros, wählt aber für seine Hauptwerke vom Redner und vom Staate die Form des Herakleides und führt die Größen der römischen Vergangenheit ein. In andern nimmt er selbst das Wort wie Aristoteles. Er ist seinem Volke Platon und Demosthenes zugleich geworden: unverzeihlich, die Größe dieser Leistung zu verkennen. Aber eine wirkliche Nachfolge hat er nicht gefunden; nur gelegentlich gelingt einem Nahahmer ein einzelnes gefälliges Stück, wie dem Tacitus und dem Christen Minucius Felix, freilich durchaus Nachahmung; ihr Platon ist Cicero. Der einzige fruchtbare Philosoph, den Rom neben Cicero besessen hat, Seneca, war trotz seinen Tragödien nicht dramatisch begabt, nennt aber seine Abhandlungen Dialoge, weil sie populär gehalten sind; die gelegent-

liche Debatte mit einem schattenhaften Gegner weist zwar auf die Herkunft dieser Schriftstellerei hin, rechtfertigt aber den Namen nicht. Für Seneca war der Brief die rechte Form; dieser Stoiker, ein warmherziger, für das Wahre und Gute trotz aller Schwäche und Selbstgefälligkeit kaum weniger als Cicero empfänglicher Mann, hat auch bei Epikuros gelernt.

Bei den Griechen führt die Herrschaft des Klassizismus zur Erneuerung des philosophischen Dialoges. Plutarch schreibt mehrere, auch im Stile des Herakleides und dem des Aristoteles, so daß wir anmutige Bilder aus seinem gastlichen Hause erhalten, auch die Schilderung eines Schulfestes der damaligen Akademie und der athenischen Universität. Diese Nachblüte reicht bis in das sechste Jahrhundert, da auch die Christen den Dialog nicht verschmähen. Das Symposion der Nonnen von Methodios ist oben neben seinem Vorbilde genannt (S. 358); es gibt aber Besseres, z. B. den Dialog des Aeneas von Gaza. Ungemeinen Erfolg hat die Erneuerung der menippischen Satire durch Lukian gehabt, der sich dieser Großtat selbst berühmt. Des Zusammenhanges mit Platon ist er sich bewußt, aber dem Journalisten konnte dieser nicht Vorbild sein. Witz genug und ein in der Tat großes Formtalent besaß er, die fremde alte attische Rede beherrschte er mit voller Leichtigkeit, und so stark er das alte Metall legierte, das er ziemlich überall übernimmt, er belustigt selbst in den ganz kleinen Gesprächen, die er auf Erden, im Himmel und in der Hölle spielen läßt. Bei Lebzeiten ist er trotzdem auf keinen grünen Zweig gekommen, aber die Nachwirkung ist ganz gewaltig, beim Kaiser Julian, im Byzanz des Mittelalters, und dann erst recht im Okzident seit dem 15. Jahrhundert, darunter bei vielen, die dem Syrer ohne eignen Geist, ohne Glauben und Gemüt in allem diesem überlegen waren. Neben und nach ihm gaben sich auch Pedanten als Nachahmer Platons aus, die eine wüste Masse von Lesefrüchten in einen ungefügen Dialog schachteln. Dagegen in der Philosophenschule, die sich nach Platon nennt, ist das Kollegheft so gut wie die einzige Form der Schriftstellerei; damit war zugestanden, daß sie nicht mehr in der Welt, sondern nur noch in der Schule für ihren Glauben kämpften.

Der Okzident brauchte Jahrhunderte, bis er auch nur für die Nachahmung reif war. Denn die Katechese des Schülers

durch den Lehrer, eine Form, deren sich übrigens selbst Cicero bedient hatte, zählt für unsere Betrachtung nicht, mag auch der Lehrer Alkuin, der Schüler Karl heißen. Die Menschenseele mußte erst ihre Flügel zu freiem Fluge zu regen wagen, bis Ciceros Dialoge zum Wetteifer reizten. Das geschieht aber sofort durch Petrarca, und zwar mit vollem Erfolge. Und nun ist das Eis gebrochen. Erst im Latein, dann in seinen Tochtersprachen werden in den folgenden Jahrhunderten zahllose Dialoge geschrieben, vollends als Platon und Lukian aus dem Osten herüberkommen. Selbst das Schulgespräch macht der an Lukian gemahnende Witz des Erasmus zu wirklichen Lebensbildern. In den religiösen und politischen Kämpfen bringt so manches lateinische und deutsche Flugblatt Gespräche, deren Verfasser nichts von Lukian wissen und doch von ihm abhängen. Hutten aber ahmt ihn direkt nach. Ähnlich mögen manche Verfasser gelehrter Dialoge zu Platon stehen. Mir ist nicht erinnerlich (oder meine Erinnerung ist blaß geworden), ob bei Giordano Bruno Platons Kunst unmittelbar nachwirkt; dafür weht der Geist, aus dem Platon den Phaidros und Timaios geschrieben hat, kräftig in dem Nolaner. Und so geht es weiter bei Italienern und Spaniern, Franzosen und Engländern, und den Engländern ist wenigstens im 18. Jahrhundert Platon selbst lebendig. Das gelehrte Buch, das R. Hirzel über den Dialog geschrieben hat, hat seine Stärke in der Verfolgung dieser Nachblüte. Ich mag es nicht ausschreiben. Nur Shaftesbury hebe ich heraus, weil sein Gefühl und sein Geist ihn in die vornehmste Reihe derer um Platon weist, um jenen Platon, für den die Geistesverwandten des Mathematikers keine Empfänglichkeit hatten. Aber Shaftesbury ist doch so wenig Dramatiker, daß die dialogische Form keine Wirkung tut. So ist es ziemlich überall in den philosophischen Dialogen, während die lukianische Gattung zu allen Zeiten Vertreter findet, die ihrer Aufgabe ganz gewachsen sind: wie sollte Voltaire Lukian nicht weit übertreffen; Goethe sind seine Guten Frauen freilich jämmerlich mißglückt. Überhaupt ist ja kein deutscher Dialog ein gelesenes Buch geblieben, kaum je gewesen, obgleich der Klassizismus an Platon selbst anknüpfte, dessen Phaidon Mendelssohn mit entschiedenem Erfolge auf das Niveau des Proktophantasmisten herabgedrückt hatte. Schellings Bruno redet gewiß eine edle Sprache; aber zu einem wirklichen Dialoge fehlt

ihm das Lebensblut. Heutzutage mag der lukianische Dialog immer noch lebendig sein, sei's auch nur in den Witzblättern, der Schuldialog erst recht: der philosophische ist tot, nicht nur bei den Deutschen. Wir halten der Kunstform, die Platon geschaffen hat, eine Grabrede.

Für R. Hirzel ist wohl die Trauer um diesen Untergang der Anstoß gewesen, sein Buch zu schreiben. Ihm ist es ein Symptom des Verfalles, zum mindesten einer Abkehr von dem Erbe des Altertums. Und ein Bruch mit der Tradition, die von Rom und Byzanz nie unterbrochen bis heute reicht, ist es allerdings. Aber diesen Bruch hat das Erwachen des wirklich geschichtlichen Verständnisses herbeigeführt, das nicht zufällig mit der leidenschaftlichen Hingabe an das Hellenentum zusammenfiel. Homer wird plötzlich in seiner Größe entdeckt, von der Barocco und Rococo nichts ahnten und doch heroische Epen in Menge schrieben, zu denen noch Klopstocks Messias gehört. Eine Frucht dieser frischen Homerbegeisterung ist Hermann und Dorothea; aber gleichzeitig wird die Frage aufgeworfen, die die Ilias endlich in geschichtliche Betrachtung zieht. Zu Ende ist es mit dem heroischen Epos im Stile Vergils, mit dem homerischen im Stile von Hermann und Dorothea, und unser Verständnis der Ilias entfernt sich immer weiter von dem, das uns die antike Tradition vererbte. Mit dem attischen Drama geht es genau so: das Schwinden der Nachahmung geht parallel mit dem Wachsen des wirklichen Verständnisses. Es ist nur in der Ordnung, daß zur selben Zeit Schelling seinen Bruno schreibt, Schleiermacher dem neuplatonischen Platon ein Ende macht, und der philosophische Dialog aus der schriftstellerischen Praxis verschwindet.

Es ist ja gerade das Verständnis seines Entstehens und seiner Geschichte, was ihn als eine überwundene Form erkennen läßt. Überwunden hatte ihn eigentlich schon Platon, denn der Timaios ist kein Dialog mehr, und von Sophistes und Philebos wünschen wir, sie wären nicht in diese Form gepreßt. Aristoteles zieht die richtige Konsequenz und legt seine Wissenschaft in der Form der ionischen Lehrschrift vor. Ist das etwa unedel, unkünstlerisch? Lese man doch die Bücher vom Himmel oder das letzte der Ethik, auch manches in der Metaphysik: hat an ihrer Wirkung die Kunst keinen Anteil? So ist es auch heute. Lassen wir uns doch nicht von den Franzosen den dummen Unsinn aufschwatzen,

daß deutsche gelehrte Bücher kunstlos wären, weil der rhetorische Unterricht der romanischen Schule (in der die antike fortlebt) allerdings erreicht, daß dort auch inhaltsleere Bücher lesbar sind, während bei uns infolge des deutschen Unterrichtes in unseren Schulen viele Bücher formlos sind, die man um ihres Inhaltes willen doch lesen muß. Das ist schlimm; aber die Schule in ihrer verblendeten Selbstgerechtigkeit findet den Unterricht herrlich, den sie ohne Philosophie, ohne Rhetorik, Stilistik und Metrik gibt. Nichtsdestoweniger ist es Tatsache, daß die wirklich bedeutenden wissenschaftlichen deutschen Werke, Darstellung und ganz besonders Untersuchung, längst, seit Winckelmann, keine Vergleichung zu scheuen haben. Um ihretwillen lernen viel mehr Ausländer Deutsch als wegen der sog. schönen Literatur, in die solche Werke wohl gerechnet würden, wenn sie Dialoge wären. Die Beschränkung der „Literatur“ auf die *belles lettres* ist ein besonders übles Erbstück der antiken Schulrhetorik. Also wollen wir nicht klagen, daß niemand mehr Dialoge schreibt. Wie sollen wir dazu kommen? Wir führen ja keine.

Platon hat im Phaidros seinen Dialog gegenüber dem wirklich mündlichen Gespräche nur als Spiel gelten lassen, weil er die Schrift überhaupt verwarf. Neben dem mündlichen Gespräche durfte sie als Krücke eines erlahmenden Gedächtnisses geduldet werden, die Schrift überhaupt natürlich, nicht bloß der Dialog. Und doch hat er Buch über Buch geschrieben. Mochte er wollen oder nicht, er selbst stand unter der Herrschaft der schwarzen Kunst des Theuth, mochte er auch beklagen, daß die schöne Jugendzeit vorüber war, da das lebendige Wort Poesie und Wissenschaft beherrschte. So war ihm jetzt der Dialog ein Mittler zwischen dem klingenden Worte und den toten Buchstaben, wie Eros ein Sohn von Poros und Penia. Aber er selbst hat erfahren müssen, daß dem wissenschaftlichen Forscher das Gute in einsamer Arbeit gelingt, auch wohl daß er ein so gelungenes Gutes nur in einsamem Lesen voll genoß. So geht es uns allen, auf deren Gedächtnis die Last der Jahrtausende ruht, und die nicht nur Theuth, sondern auch Gutenberg mit seiner schwarzen Kunst beherrscht. Platons Dialog ist eine Blume von köstlichstem Dufte, sie prangt in den sattesten Farben, aber sie ist eine Kreuzung von Poesie und Wissenschaft. Eine solche Kreuzung zeugt nicht wirklich lebenskräftige Nachkommen. Nachahmung

ist alles, halbschlächtig. Wir wollen uns auch an Nachahmungen freuen, wie wir auch Hermann und Dorothea und Pandora bewundernd genießen; aber in dem Augenblick, wo wir die geschichtlich und persönlich bedingte Berechtigung des Originales, alles übrige aber als Nachahmung erkannt haben, wird uns die Lust vergehen, das Unnachahmliche zu erkünsteln.

Das Unnachahmliche: dadurch steigt ja nur sein Wert. So ist's eben mit dem echten Hellenentum überhaupt. Für die Menschheit, soweit ihre Kultur auf dem beruht, was sie mit dem Christentum überkommen hat, dessen Voraussetzung das ausgelebte Judentum und der ausgelebte Hellenismus ist, bedeutet das echte Hellenentum die Jugend mit ihrer Gesundheit, ihrer Schönheit, ihrem Lebensmute, ihrer Zeugungskraft. Verloren ist sie, unwiederbringlich verloren, aber diese Erkenntnis braucht nicht leere Sehnsucht und Schillersche Klagen um die Götter Griechenlands zu wecken. Denn die wahre geschichtliche Erkenntnis verleiht die Kraft, sich des Unsterblichen innerlich zu bemächtigen; das Göttliche ist nicht an Raum und Zeit gebunden. In unserer Seele wird das himmlische Feuer lebendig, erleuchtet, erwärmt sie und reinigt die Stickluft des Tages, in der wir zu leben haben. Aber wir bleiben die Menschen, die wir sind, die Menschen unseres Tages, dessen Werk zu tun uns auferlegt ist. Wir beschwören nicht die Helena wie Faust, um einen Euphorion zu zeugen, und noch weniger haschen wir nach seinen Hüllen, wenn der Spuk verschwindet.

So weit galt das dem Dialoge als einem Gefäße der wissenschaftlichen Mitteilung in künstlerischer Form. Ihm stellte sich die schlichte sachliche Gedankenentwicklung und Untersuchung gegenüber, die zwar durchaus befähigt ist, einen edlen und harmonischen Stil zu erreichen, allein von dem Leser verlangt, daß er mitdenkend, mituntersuchend folgt, insofern nicht anders, als es die Schüler in Platons späteren Werken tun. Daneben besteht die Aufgabe der Mitteilung wissenschaftlicher Ergebnisse an den weiteren Kreis der Gebildeten, also was die Philosophen nach Platon in der Form seines Dialoges taten, und wir alle sind heute genötigt, uns auf vielen Gebieten damit zu begnügen, nur von den Ergebnissen fremder Forschung Kenntnis zu nehmen, weil wir der Untersuchung zu folgen außerstande sind. Hirzel hat das wohl beachtet und daher eine Parallele zwischen Platons

Dialogen und dem Essay gezogen. Sehen wir von der überwundenen Meinung ab, daß Platons kleine Dialoge, weil sie angeblich ohne Ergebnisse bleiben, fragmentarisch seien, so brauchen wir den fremden Begriff und das fremde Wort überhaupt nicht. Ein „Versuch“ ist keine Kunstform[1]). Wir haben die Sitte, daß die Gelehrten, und wer sich's sonst zutraut, Vorträge halten: eigentlich sollten es Reden sein, sind es auch oft. Damit ist ein Stil und ist die Berechnung auf einen Hörerkreis gegeben, einigermaßen auch der Umfang. Selbstverständlich kann die Form innegehalten werden, auch wenn die Rede nicht gehalten, der Vortrag nur zum Lesen bestimmt ist. Was ist das anders als die Rede der Sophisten, die sie eine „Vorstellung“, eine „Probe“ ihrer Weisheit nannten? Aus einer zusammenhängenden Reihe solcher Reden kann sich auch ein Buch entwickeln. Sokrates würde schelten, weil er selbst nachfragen, untersuchen wollte: daran lag ihm mehr als an dem Objekte der Untersuchung. Die Hörer wollen lernen, aber sie nehmen die Belehrung, die ihnen geboten wird, nicht anders hin als die Gesellschaft bei Kallias den Vortrag des Protagoras. Wir wandeln auf den Wegen der Sophisten, und wir brauchen uns nicht zu schämen. Wer auf Platons Wegen wandeln will, muß es mündlich tun, wie der Universitätslehrer in den Übungen seines Seminars.

In unserer wissenschaftlichen Schriftstellerei hat Platons dialogische, dramatische Kunst keine Stätte mehr. Das ist in der Ordnung, denn sie ist Dichtung, gehört also in ein anderes Reich. Besäßen wir eine Stillehre, eine Poetik, die sich von dem Fachwerk der antiken Gattungen ganz befreit hätte, so würde die Dichtung in Prosa eine Hauptabteilung sein; es geht wirklich nicht an, sie mit dem Roman gleichzusetzen. Aber wir verwenden diesen Namen für das Epos in Prosa, Don Quixote, Gil Blas, Wilhelm Meister, Gösta Berling, Rougeon Macquart, Krieg und Frieden, und ebenso für das Drama, Wahlverwandtschaften, Indiana, Tess of the Durbervilles, Anna Karenina. Wesentlich ist t daß hier die Scheidung der Arten nicht fest ist; im Werther überwiegt die Lyrik. Und blicken wir weiter hin auf die Novelle

[1]) Hirzel nennt sein schwergelehrtes zweibändiges Werk einen Versuch. Ein Essay ist es wahrhaftig nicht, sondern ein in sich abgeschlossenes lehrhaftes Werk, das den Stoff und die Untersuchung und das Urteil gleichermaßen vorlegt.

(die ihre Wurzel in der orientalischen Erzählung hat), und was es alles noch an kleiner Prosadichtung gibt, so scheint es ins Unendliche zu gehen. In der Tat hat die Prosa der Poesie ziemlich ihr ganzes Reich abgenommen. Auf den Punkt war es bei den Hellenen schon so ziemlich gekommen, als Platon und Isokrates auftraten und die notwendige Folgerung zogen. Isokrates hat zwar nicht gesiegt, denn seine Rhetorik regiert nicht, aber ganz, wie er es wollte, ist die Prosa allmächtig geworden, und in dieser Kunstprosa, ihrem Epos, ihrem Drama hat der platonische Dialog, soweit er dramatisch ist, seine Stelle; konnte doch der allerdings ganz unkünstlerische und ganz wirkungslose Versuch gemacht werden, platonische Fetzen in den modernen Roman zu verweben[1]).

Wenn es der Scheidekunst der platonischen Dialektik gelingen mag, die Idee der Prosadichtung zu fassen und ihre Arten zu sondern, so wird sie doch niemals auf den platonischen Dialog geraten, der eben zwei Reichen angehört, Wissenschaft und Dichtung. Sie sind so eng miteinander verwachsen, daß sie ganz Natur zu sein scheinen; eines trägt und hebt das andere, so daß die Gesamtwirkung auf die höchste Potenz erhoben wird. Und doch ist jene Vereinigung nicht von der Natur gegeben, sondern hat ihre Rechtfertigung nur in dem einen gewaltigen Künstler, der das Widerstrebende zu verschmelzen verstand; für ihn war es die Notwendigkeit seiner Natur. Das sollen wir genießen, uns daran nähren, solange wir leben; es nährt den Knaben, es nährt den Greis, immer frisch, immer lebendig. Aber nachahmen sollen wir es nicht, sollen es auch die nicht, denen die geschichtlichen Bedingungen verschlossen bleiben, die diese Kunst einmal und nie wieder erzeugt haben.

Nachahmung also nicht; aber die Griechen haben ein anderes Wort, das wir oft ebenso wiedergeben, und das doch eine ganz andere Bedeutung hat. Der Zelos ist ein Gefühl, aus dem wir zu etwas aufschauen, das wir bewundern und daher begehren, das wir auch haben wollen oder auch werden wollen: wir sehen das Ziel erreicht, dem wir zustreben möchten. Da müssen wir

[1]) In einem Roman von A. Niemann, dessen Titel ich vergessen habe, und in den *Vergini delle rocce* von d'Annunzio stehen ganze Seiten aus den platonischen Schriften anderen Personen in den Mund gelegt.

uns an die halten, denen gelang, das Ziel zu erreichen. So mag auch der Schriftsteller, der Dichter zu Platons Werken aufschauen und dadurch seine Kräfte stärken. Dann stehen sie da wie große Kunstwerke vergangener Zeit, die doch nicht nur auf die Wenigen wirken, welche sie geschichtlich aus der Umgebung und den Bedingungen ihres Werdens heraus ganz verstehen, sondern auch auf die Vielen, für welche sie zeitlos oder auch der Gegenwart angehörig sind. So sehen ja schaffende Künstler die Werke der Vergangenheit. Wenn sie sie nachahmen, wie es die Carracci mit den Meistern der Hochrenaissance, der Klassizismus mit der Antike, mit Raffael und den Präraffaeliten tat, so geht es ihnen wie den Verfassern platonischer Dialoge. Aber wer ein wirklicher Künstler war, der hat den Zelos gegenüber der großen Kunst oder doch einer großen Kunst immer in sich verspürt, hat ihn nötig gehabt, um das hervorzubringen, was in ihm lag. Nicht anders in der Dichtung. Gerade wenn sie nicht mehr nachgeahmt wird, wird Platons Kunst erst recht an den schaffenden Meistern des Wortes ihre belebende Kraft beweisen.

Nun ist es an der Zeit, zu der Frage zurückzukehren, ob Platons Philosophie, seit wir sie mit historischer Kritik betrachten, ebenso überwunden und abgestorben ist wie die Kunstform des philosophischen Dialoges. Wir haben einen Umweg gemacht, aber wir sind auch klüger geworden und werden um die Antwort nicht verlegen sein. Die Akademie als Schule, der Platonismus als System (wenn man von einem System reden kann, wo Xenokrates und Karneades Platoniker sind) ist freilich abgestorben; von Nachahmung kann keine Rede sein. Aber daß die Philosophie an dem zu lernen nicht aufhört, der uns ihre höchsten Probleme noch im Flusse zeigt, aufsteigend zum ersten Male vor der suchenden Seele, und daß sie an die kühnen Lösungsversuche immer wieder ansetzen wird, mit denen die Hellenen auf so vielen Gebieten die letzten Ergebnisse, die sie auf dem Wege der sicheren Erkenntnis nicht erreichen konnten, im Fluge der Phantasie vorwegnahmen, endlich daß sie sich immer wieder zu dem zurückfinden wird, der sie suchen lehrt, das braucht wohl nur noch ausgesprochen zu werden. Auch hier ist das Joch des Nachahmens, Nachbetens zerbrochen, aber der freie Zelos damit erst recht entfesselt.

Doch sehen wir selbst hiervon ab, selbst gesetzt, daß er und seine Wissenschaft nur noch geschichtliche Bedeutung haben, ist ihm ewiges Gedächtnis sicher, schon weil ihm Philosophie und Wissenschaft dasselbe war, weil er erst den Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was Wissenschaft ist, etwas anderes und Besseres als beweislos hingestellte offenbarte Wahrheit, endlich weil er in seiner Schule das Organ für wissenschaftliche Forschung und wissenschaftlichen Unterricht geschaffen hat, und alle Anstalten gleicher Bestimmung sich ihrer Abkunft bewußt sind. Aber auch die einzelnen Zweige der für ihn einheitlichen Wissenschaft können ihn nicht vergessen.

Dem Mathematiker ist er der Ahnherr, Gründer seiner Disziplin; Pythagoras und Thales mögen ruhig zu Hermes und Thot gestellt werden. Die Elemente des Eukleides stammen aus Platons Schule. Er hat die Definitionen finden gelehrt, zum Teil selbst gefunden; er ist der Vater der analytischen Methode; er hat die Ausbildung der Stereometrie hervorgerufen; sein ist die für die hellenische Geometrie charakteristische Fernhaltung aller sinnlichen Hilfen, aller Modelle, damit sie sich völlig in dem Reiche des Intelligiblen halte.

Der Astronom verteilt die Sterne des Fixsternhimmels nach den Bildern, die Eudoxos abgegliedert hat, und gedenkt dieses Freundes und Schulgenossen Platons als des ersten, der eine wissenschaftlich in sich geschlossene Mechanik der himmlischen Bewegungen aufgestellt hat; er gedenkt auch des Herakleides unter den Vorläufern, Anregern des Kopernikus, und wie sollte er nicht dem Schulhaupte beider, dem Platon, Dank und Verehrung widmen, der die Erhabenheit der Astronomie tiefer empfunden hat als irgendein anderer.

Der Logiker wird beherzigen, daß er die Wurzeln seiner Disziplin in Platons Dialektik zu suchen hat, das erste Bemühen um Definition, um Schluß, um Kategorien, daß er hier beobachtet, wie der Mensch denken lernt, indem er sich abmüht, zu begreifen, was Denken ist.

Der Psychologe weiß, daß Platon es ist, der in dem Geistigen des Menschen, der Seele, die zuerst nur Lebenskraft war, neben der Einheit die verschiedenen Triebe unterschieden hat, der auch das Unbewußte neben der Vernunft anerkannte.

Der Pädagoge wird allein von allen Hellenen bei Platon lernen, lernen so manches für die Theorie, mehr noch für seine Praxis, wenn er ein rechter Pädagoge ist und die Seelen zu fangen und zu führen weiß.

Und ein jeder, der Philosophie von dieser oder jener Seite anfaßt, wird zu dem emporschauen, der zuerst das Reich, das nur im reinen Denken betreten wird, nicht nur von dem Reiche der Sinnlichkeit geschieden, sondern unserem Denken erschlossen hat. Selbst wer diesem Reiche die reale Existenz abstreitet, richtet sich selbst, wenn er dem Urheber des erhabensten Irrtums Bewunderung und Ehrfurcht versagt.

Die Naturwissenschaft wird den nicht vergessen, der sie zu verachten nur scheint, weil er in ihr die Herrschaft von Gesetzen fordert, also eben das, was sie nun nachzuweisen gelernt hat.

Der Historiker steht nicht nur dem gegenüber, der die Grundzüge einer allgemeinen Kulturgeschichte gezogen hat: wenn er seine Aufgabe tiefer faßt, so hat ihn Platon die Verfassungen und ihren Wandel in den notwendigen Veränderungen der Volksseele erkennen gelehrt, eine Wechselwirkung, die trotz allen Schwankungen des realen Lebens ihre Gesetzmäßigkeit behauptet.

Den Politiker geht schon dieses an, und ist doch das Geringste. Bei Platon findet er die Frage aufgeworfen, wie soll die menschliche Gesellschaft geordnet sein, damit alle ihre Glieder durch die ihnen erreichbare sittliche Vollkommenheit das ihnen zukommende, für ihre Ansprüche vollkommene Glücksgefühl gewinnen. Dann ist der Staat der Gerechtigkeit gegründet, sein Bestand gesichert. Er findet so wichtige Prinzipien wie die Teilung der Arbeit, die allgemeine Schul- und Wehrpflicht, wissenschaftlich vorgebildete Staatsbeamte, findet Anstalten wie Kindergarten, Volksschule, höhere Schule, Universität, findet Forderungen, die deshalb nicht verstummen werden, weil sie noch oder auch immer unerreichbar sind. Ist es etwa keine Wahrheit, daß die Einsichtigen herrschen sollten, daß das Herrschen von denen am vollkommensten geübt würde, die es nur als ein Opfer zugunsten des Ganzen übernähmen?

Genug des Einzelnen. Betrachtet man Platon innerhalb des

ganzen Hellenentumes, so scheinen die Linien der Entwicklung von vorn und von hinten auf ihn zu konvergieren, in ihm sich zu schneiden. Die Ethik des Volkes, wie sie sich in den Begriffen Areté, Eudämonie u. ä. ausspricht, der Glaube an Menschenwürde und Menschenschwachheit, der Einzug des Herakles in den Olymp und die Mahnung Apollons zur Selbsterkenntnis bereiten die sokratische praktische Lebensweisheit vor: die Knospe erschließt sich unter den Strahlen von Platons dialektischer Kunst. In seiner Wissenschaft finden sich die Antipoden zusammen, Herakleitos und Parmenides, Sokrates mit Astronomie und Mathematik, zuletzt gar mit Physiologie, und neben dem Logos, den Sokrates als einzigen Führer anerkennt, kommt auch der göttliche Wahnsinn zu seinem Rechte. Es ist wie mit Platons Sprache, mit seinem Dialoge. In diesem leben Tragödie und Komödie fort, frei geworden von der Bindung durch festes Maß, wie es der Natur entspricht, wenn die Musik nicht mehr dazu gehört, und doch getragen von jener höchsten Kunst, die Natur scheint. Und die attische Rede Platons ist die vollkommenste hellenische Rede; alles, Poesie und Prosa, scheint Vorbereitung auf sie. Es ist genau wie mit der athenischen Kunst des Iktinos und Mnesikles, des Kritios Pheidias Praxiteles Timotheos. Wie der Parthenon, das Erechtheion und der Propyläenbau die verschiedensten Formen vereinigen, um eine ganz besondere, nur hier gestellte Aufgabe zu bewältigen.

Athenische Kunst, platonische Kunst, das ist höchste, lebensvollste Wahrheit, aber es ist Wirklichkeit, gebändigt durch das Gesetz, den Stil, der keine strenge Regel ist, keine Formel, sondern die Form, die Idee, welche die ungefüge Materie belebt, indem sie sie durchdringt und umgrenzt. Sophrosyne herrscht, wie sie im Leben schon den wilden Knaben zum schönen und guten Knaben machte, wie sie von dem schönen und guten Manne verlangt ward. Es ist dieser Stil, den der Germane an dem Hellenen lernen muß, weil er ihm nicht von der Natur mitgegeben ist. Freilich steht neben Platons Wissenschaft die Rhetorik des Isokrates, und von dieser stammt die verderbliche leere Schönrednerei, die in dem späten Hellenentume und durch dieses im römisch-romanischen Wesen das Übergewicht erlangt, ganz wie in den bildenden Künsten leere seelenlose Schönheitspose. Dies ist die „Antike“, gegen die sich das Germanentum

mit vollem Rechte aufbäumt; von ihr will und soll es sich nicht schulmeistern lassen. Aber eben von dieser Antike befreit das echte Hellenentum, befreit Platon, wie Pheidias und Myron vom Torso und Antinous des Belvedere, von Thorwaldsen und Canova zu Meunier und Rodin geführt haben. Wer tief genug eingedrungen ist, weiß sogar, daß in dem alten Hellenentume doch auch Kräfte vorhanden waren, die das Athenertum, selbst Platon, nicht ganz in sich aufgenommen hat, spezifisch ionisches, dorisches Wesen. Archilochos und Sophron spotten der Sophrosyne; aber Stil haben sie auch. Demokritos, Aristoteles, Archimedes werden wir neben Platon nicht vergessen; aber das ist Ergänzung: Homer, das attische Drama, Platon bleiben die Führer. Die weitere Entwicklung hat zu ihrem Schaden jene Ergänzung verloren. In dem Hellenismus besitzt die Richtung auf das Individuelle, Charakteristische noch zuerst eine erfreuliche Stärke, aber sie schwindet vor dem Kultus der typischen schönen Form, der in den redenden Künsten schon früher als in den bildenden zur Alleinherrschaft gelangt, wie die Philosophie in Psychologie und Ethik mit dem Normalmenschen rechnet. Das kommt mindestens zum Teil von Platon her, und seine geschichtliche Wirkung ist hier nicht nur segensreich gewesen. Ganz schuldlos ist der alte Platon auch nicht an der Dämonologie seiner Nachfolger. Und wenn wir an ihm bewundern, wie sein Naturgefühl und seine Frömmigkeit sich mit der Erkenntnis des Alleinen der Natur in der Forderung ausspricht, daß die Schwingungen unserer Seele sich harmonisch in Einklang mit den ewig kreisenden Bewegungen der Himmelskörper halten sollen, so deutet das nicht nur die Sympathie von Makro- und Mikrokosmos vor, die sich zuletzt in eine religiös empfundene und doch selbst sittlich verderbliche Astrologie verwandelt, sondern auch da sind Linien der hellenischen Entwicklung, die auf Platon hin konvergieren. Die erkennen heißt die Ausschreitungen meiden, das Echte an der Quelle suchen.

Athen ist nicht Hellas; Hellas ist nicht die Menschheit. Wir verlangen nicht von Chinesen, Indern, Semiten, daß sie Hellenen sein sollen; auch bei ihnen sind Götter. Wir fühlen uns als Germanen und wollen keine Hellenen werden. Aber das Hellenentum ist für uns doch mehr als eine fremde große Kultur; es hat uns erst in seiner römischen Umgestaltung, dann selbst zur Ent-

faltung der unseren geholfen, ist also ein Stück unserer eigenen Vergangenheit geworden. Auch damit ist es nicht abgetan. Wir bedürfen seiner, werden seiner immer bedürfen, um Menschen zu werden, nicht bloß Germanen, aber auch um rechte Germanen zu bleiben. Wir haben es gerade jetzt dringend nötig. Darum muß Platon, er vor allen, selbst vor Homer und der Tragödie unser Erzieher bleiben, vielmehr erst recht werden; er ist es noch viel zu wenig.

Und doch ist mit all dem das Entscheidende noch nicht gesagt. In all dem steckte noch Berechnung, Erziehung, steckte noch historische Betrachtung, Kritik, also ein Gefühl der Überlegenheit. Dieser Platon war er noch gar nicht selbst, das waren Gedanken über ihn oder doch Gedanken, die wir aus ihm herausholten. Er aber redet noch vernehmlich selbst zu allen, die Ohren haben, ihn zu hören. Daß er das tut, entscheidet.

Da liegt ein Knabe unter einer Buche an einem sonnigen Herbsttage und liest das Symposion. Seine Wangen flammen, seine Augen leuchten, denn unter den Worten Diotimas steigt Eros empor und küßt seine Seele wach. Hinauf, hinauf strebts; es schweben die Wolken abwärts, die Wolken neigen sich der sehnenden Liebe. Da hat Sokrates, hat Platon einen Jünger gewonnen, der nun weiß, wozu er auf Erden ist. Das ist Platons lebendige Wirkung; die ist mehr als alle Historie.

Nicht seine Mathematik und Metaphysik, nicht seine Logik und Politik ist es, es ist die religiös-ethische Erweckung, die er bewirkt, was ihn über alle Philosophen erhebt, die potenzierte Sokratik, denn der Elenchos, der niederdrückende Zwang zum Erkennen und Anerkennen des Nichtwissens, der eigenen Unzulänglichkeit wird überwunden durch Eros, den Mittler zwischen Erde und Himmel. Wenn der delphische Gott mit dem „erkenne dich selbst und deine Sterblichkeit“ den Menschen niedergedrückt hatte, so lernt er sich und das Göttliche in seiner Seele nun recht kennen, und indem er seine Blicke auf das Ewige richtet, gewinnt er die Kraft, sich innerlich unsterblich zu machen und im Frieden Gottes zu handeln und zu wandeln. Das Ziel ist gezeigt: das Anschauen des Ewig-Wahren, Schönen, Guten, und die Zuversicht ist verliehen, du kannst, wenn du willst. Wollen mußt du freilich, weil du kannst. Lernen, arbeiten

mußt du, denn nur auf dem Wege der Wissenschaft erreichst du es, Gott ähnlich zu werden, soweit es dem Sterblichen möglich ist. Diesen Glauben sollst du haben, aber mit dem Glauben ist es nicht abgetan, und helfen wird dir auch kein anderer, denn du kannst, wenn du willst. Darin könnte eine prometheische Selbstüberhebung liegen, wenn das Wissen, das die Herrschaft über das Wollen hat (und diese Zuversicht hat Platon von Sokrates übernommen, also wohl sich das zugetraut, was jener geleistet hatte), wirklich ausreichen sollte, zum Ziele, zum Genusse des reinen Anschauens des Ewigen, also auch zu den Werken wahrer Tugend zu führen. Da erst kommt Platons ganze religiöse Größe an den Tag: er hat es erfahren, er weiß es, daß dem Wissen, dem Streben das Entscheidende, das Letzte unerreichbar ist. Eros ist wohl ein Mittler, aber er ist nicht Gott. Das Ewig-Wahre, Gute, Schöne bleibt „jenseits“; aus dem Jenseits kommt Leben, kommt Erkennen. Erst wer das — nicht weiß, denn ein Wissen vom Jenseits gibt es nicht, — aber wer es erfahren hat, in sich erlebt hat, der ist an dem Ziele, das dem Sterblichen zugänglich ist. Wissenschaft treiben, nie aufhören, diesem Streben kein „bis hierher“ zurufen, und doch sich bewußt sein, daß es der Ergänzung bedarf, die jenes Glauben, jene „wahre“ Meinung ist, die auf der inneren Erfahrung beruht, sei sie auch ein göttlicher Wahnsinn — das ist Platons Religion; auch das ist potenzierte Sokratik.

Zu ihr führt kein Reden über Platon; dazu muß man ihn selbst hören. Weil sie diese entscheidende Wirkung üben, sind Apologie und Gorgias, Phaidon und Symposion und noch einige Teile des Staates und des Phaidros (diese dafür in höchstem Grade) die ewig lebendigen Schriften. Für die moderne Begriffsphilosophie mögen die Schulschriften wesentlich logischen Inhalts das Bedeutendste bieten, und die Philosophen mögen sich daher an sie halten. Das ist doch in anderer Weise dasselbe Einordnen Platons in eine fremde Gedankenwelt, wie es einst von denen geschah, die den Timaios als Hauptbuch vorzogen. Selbst die Ideenlehre hat nicht entscheidende Bedeutung. Denn alles dieses kennen zu lernen ist kein Erlebnis, es belehrt wohl, aber es belebt nicht.

Auch wer eine innere Erweckung durch Platon erlebt, braucht an den Menschen Platon gar nicht zu denken. Der

wollte kein Religionsstifter sein; die reden alle von sich. Daher braucht er vielleicht keine Biographie, und wer von ihm für seine „Philosophie“ gewonnen ist, braucht sie erst recht nicht. Aber sie kann doch vielleicht das Verlangen wecken, ihn selbst zu hören, und wenn sie ihm Jünger zuführt, so hat das mehr Wert als alles, was sie hoffentlich für das Verständnis seiner Werke und damit auch für sein Verständnis gewonnen hat.

Register.

I. Platon.

a) Persönliches.

Geburt und Verwandte 35.
Jugendbildung 89.
Der Knabe 41, 116.
Schüler des Sokrates 117, 153.
Tragödien 92, 123.
Während der Revolution 122.
Der Jüngling 154.
Kriegsdienste 181.
Stimmung nach Sokrates' Tod 201.
Stimmung im Gorgias 234, 241.
Reise 242.
Verkauf 253.
Stimmung nach der Reise 254.
Schulgründung 270.
Schule vorausgesetzt 328, 457, 518 u. ö.
Stimmungswandel bis zur zweiten Reise 287, 388, 441, 449, 489, 531.
Gesundheit 450, 615.
Zweite Reise 545.
Zwischen den Reisen 547.
Dritte Reise 550, 558.
Stimmungswandel bis zum Ende 587, 649, 693, 710.
Letzte Vorlesung. 719.
Tod 719.
Testament 714.
Porträt 713.
Entwicklung der Ethopöie 140, 164, 184, 188, 191, 210, 212, 214, 281, 302, 327, 360, 374, 377, 445, 514, 515, 559, 628, 660.
Entwicklung der Komposition 141, 149, 164, 181, 183, 186, 201, 213, 284, 297, 308, 326, 359, 366, 376, 392, 393, 445, 515, 561, 591, 655.
Entwicklung der Philosophie 139, 151, 201, 208, 232, 254, 274, 278, 297, 307, 341, 349, 395, 418, 461, 470, 508, 522, 566, 586, 630, 632, 709, 710, 715—719.
Entwicklung von Sprache und Stil 128, 134, 141, 285, 461, 561, 574, 599, 629, 656.

b) Werke.

Apologie 110, 165—169, 181.

Briefe VI 605, 626, 706—707.
„ VII 457, 644, 648—653.
„ VIII 644, 648—653.
„ unechte 126, 514, 645.

Charmides 110, 187, 189—198, 200

Epigramme 361, 362, 457, 644.
„ unechtes 456.
Euthydemos 299—321.
Euthyphron 204—208.

Gesetze 654—704.

Hippias 135—139.

Ion 132—135.

Kratylos 286—298.
Kritias 592—598.
Kriton 170—172, 182.

Laches 110, 183—186.
Lysis 187—189, 198—200, 303.

Menexenos 267—269.
Menon 275—286.

Parmenides 511—513, 516.
Phaidon 172—179, 322—356, 638.
Phaidros 450—488.
Philebos 507, 628—642.
Politikos 572—585.
Protagoras 139—153.

Sophistes 504, 559—572.
Symposion 356—392.

Tetralogie Theaetet . . . Philosophos 557, 560, 570.
Tetralogie Staat . . . Hermokrates 590, 627.
Theaetet 513—533, 568.
Timaios 599—627.

Unechte.

Alkibiades 114, 378.

Hippias I. 136.

Kleitophon 490.

Theages 114.

Übersetzungsproben.

Apologie 165—169.

Brief VII 650.

Charmides 191—197.

Epigramm 644.
Euthydemos 310—321.

Gesetze 697—700.

Kritias 597—598.
Kriton 170—172.

Phaidon 173—179.
Phaidros 462—467.
Protagoras 142—146.

Symposion 369—372, 374, 382, 384 bis 386.
Staat 405—412, 414—417, 439—440, 441, 448.

Theaetet 526—531.
Timaios 470, 616f.

c) Gegenstände der Lehre oder doch der Besprechung durch Platon.

(Personen siehe unter II.)

Achsendrehung der Erde 607.
Äther 718.
Allegorie 72.
Antilogiker 300, 301, 520.
Areté siehe Tugend.
Arithmetik 251, 639, 716.
Askese 73, 249.
Astronomie 69, 682.
Atheismus 691.

Begrenzt und unbegrenzt 639.
Das Böse 696, 730.

Dämon, Dämonen 381, 616, 730.
Definitionen 276, 277, 504, 560.
Delisches Problem 503.
Demiurg 604, 605, 611, 636.
Demokratie 435, 667.
Dezenz 361.
Dialekte, Gr. 292.
Dialektik 277, 283, 301, 351, 419, 504f.
Drama 322.
Dreiecke 623, 624.

Ehegesetze 678.
Elemente 607, 621.
Elementargeister 730.
Erdgöttin 335.
Erkenntnis, Stufen der 384.
Erkenntnistheorie, siehe Logik.
Erotik 198f., 385, 457.
Etymologie 71, 287ff.

Eschatologie 230, 329—337, 413.
Eudämonie 57, 306, 388, 616.

Feuer 606, 623, 635.
Fischfang 505, 685.
Flötenspielerinnen 154.
Frauen 398, 617, 677, 680, 722.
Freundschaft 189, 198, 203.
Frömmigkeit 61, 203—208, 616.

Gerechtigkeit 62, 396, 580.
Gesetz, Bindung durch 580.
Gleichheit 218.
Gott und Götter 348, 463, 589, 609, 636, 652, 693.
Götternamen 291, 297.
Das Gute (Wahre, Schöne) 59, 298, 389, 420—424, 589, 626, 640.

Harmonie der Einzelseele mit der Weltseele 616.
Homer 71, 477.
Hygiene von Leib und Seele 615.

Idee, Ideen 196, 208, 298, 345—351, 385, 469, 520, 567, 605, 638.
Das Intelligible, siehe Sein.
Ironie 376, 572, 614.
Irrtum 560.

Jagd 685.
Jahr 687.
Junggesellensteuer 678.

Kindergarten 680.
Knabenliebe 42—48, 365, 371, 468.
Komödie 574, 641.
Königtum 574, 584.
Körper, Menschlicher 611.
„ Regelmäßige 623.
Kulturgeschichte 664.
Künste, Bildende 388, 633, 703.

Lebensglück 631, 635.
Leber 613.
Leibesstrafe 670.
Liebe, Platonische 469.
Logik 208, 418, 521, 562—570.
Lust 152, 173, 630—637.

Mathematik (Geometrie) 69, 225, 495 bis 500, 639, 715.
Materie 621.
Medizin 70, 462, 586, 613.
Meßkunst 151, 224, 636, 639.
Meinen und Wissen; richtige Meinung 279 f., 282, 522, 568, 608 f.
Monarchie 584.
Moral, hellenische 53—64.
„ Gebote 54, 688.
Musik 50, 71, 251, 663 f., 679 f.
Mysterien 39, 249, 250, 412.

Naturgefühl 455.
Naturwissenschaft 69, 506, 588, 617.
Notwendigkeit 373, 618.

Oligarchie 435.
Orphiker 73, 249.

Philosophie, Wort 108.
Philosophie, Vorsokratische 74, 353, 562—565.
Philosophen-Könige 234, 307, 401, 438, 573, 578, 667.
Poesie 454, 476—482, 663 f.
Politik 234—237, 279 f., 306, 438—444.

Raum 621, 622.
Rechnen 49, 682.
Rhapsoden 70.
Rhetorik 81, 214, 451, 476, 484, 578, 632.

Schrift des Theuth 500, 749.
Seele 298, 329—342, 353, 395, 460 bis 464, 467, 470—474.
Seelenteile 341, 395, 609.
Seelenwanderung 251, 460, 471, 610, 696.
Seelen und Sterne 610.
Seins, Reich des, des Intelligiblen 419—424, 605.
Selbsterkenntnis 64, 200, 614.
Selbstmord 697.
Sklaverei 444, 668, 674.

Sonne 420.
Sophrosyne 63, 197, 397, 632.
Spezialistentum 497, 617.
Spiel 453, 634.
Staatsgötter, Staatskult 38, 40, 72, 296, 412, 690.
Stadtanlage 674.
Stände 397.
Steuern und Zölle 675 f.

Tapferkeit 186.
Technik 632.
Terminologie 5, 562.
Todesstrafe 671.
Tragödie 52, 86, 480.
Tugend und Tugenden 55, 59, 151, 396.
„ lehrbar 151, 276.
Tyrannis 436, 584.

Unterricht, Volksschule, Hochschule 387 f., 680 ff.
Ursache 352, 640.

Verfassungsformen 426, 433, 584.
Vorreden der Gesetze 688.

Wahnsinn, Göttlicher 2, 454, 484.
Wahrsagung 613.
Weingenuß 663.
Weltseele 608, 609.
„ Zweite 695.
Werdens, Kreislauf des 330 f.
Wiedererinnerung 278, 354, 610.

Zauber 410, 692.
Zeit 609.
Zuchthaus 670.

II. Das Übrige.

Adeimantos 35, 37, 445.
„ der jüngere 36, 714.
Ägypten 242—245, 596.
Agathon 360, 373.
Ainos 705.
Aischines 91, 94, 260, 297, 549.
Akademie, Name und Ort 270.
„ Schule 272 f., 494, 663, 715, 740.
„ Alte 725—731, 732.
„ Neue 733 f.
„ Florentinische 741.
Alkibiades 33, 104, 157, 375, 377.
Alkmaion 248, 586.
Allegorie 72.
Anaxagoras 31, 77.
Andokides 128, 157, 158.
Antimachos 507.
Antiochos von Askalon 735.
Antiphon, Platons Halbbruder 104, 512.
„ Redner 30, 83.
„ Sophist 84, 128, 663.
Antisthenes 111, 261, 288.
„ Logik 263—265, 565.
Anytos 157, 158, 281, 667.
Aphrodite 365.
Apollodoros der Tolle 102, 359.
Apuleius 738.
Archelaos 98, 330.
Archytas 503, 545, 547, 550, 552, 586.
Aristeides 229.
„ „ Rhetor. 484.
Aristippos 325, 550.
Aristophanes 33, 94, 99, 118, 255, 361, 428.
Aristoteles 94, 306, 494, 503, 510, 584, 619, 637, 708, 726.
Aristoxenos 94.
Arkader 372.
Arkesilaos 733, 734.
Aspasia 31, 269.
Assos 706.
Astronomie 69, 500, 607, 754.
Athen um 430 13.
„ Adel 24.
„ Geschichte 16—34, 118—121, 255, 491, 513.
„ Verfassung 21.
Athena 595, 596.
Atlantis 595.
Augustin 401, 741.

Biene 46.
Boethius 741.
Byron 469, 731.

Chairephon 100, 102, 115.
Charmides 35, 37, 189.
Chion 705.
Chios, mathematische Schule 498.
Cicero 124, 345, 402, 510, 582, 735, 736, 745.
Clemens 738.

Damon 15.
Dante 424 f.
Delisches Problem 503.
Demetrios von Phaleron 702, 731.
Demochares 706.
Demokritos 256, 257, 295, 588, 618, 664.
Demos, Pyrilampes' Sohn 37.
Dialog 124–126, 451, 744—752.
Dikaiarchos 745.
Dion 253, 537—556, 644.
Dionysios I. 253, 259, 437, 538—544, 555.
„ II. 437, 544—555, 646—649.
Diotima 376, 379 ff.
Dschelaleddin Rumi 741.

Echekrates 325, 326.
Elenchos 571.
Empedokles 73, 250, 621.
Ephebie 701.
Epikrates 506.
Epikur 637, 745.
Eratosthenes 503, 745.
Eros 44, 363, 367, 387 f.
Eryximachos 366.
Eudämonie 57.
Eudoxos 490, 630.
Euenos 173.
Eukleides von Megara 180, 516.
„ der Mathematiker 754.
Eupolis 100, 140.
Euripides 13, 77, 80, 81, 86, 217, 330, 360, 364.
Euthydemos 302.
Euthyphron 204.

Favorinus 737.
Ficinus 5.
Flötenspiel 50.

Gaius von Pergamon 738.
Geometrie 278, 499.
Gewissen 104.
Glaukon 35, 37, 446.
Goethe 129, 134, 350, 389, 495 f., 603, 708, 710, 712, 747.
Gorgias 83, 212, 275, 337.
Gott werden 250.
Grabbauten 702.
Grammatik 71, 291 f., 568.
Gymnasion 68, 308.

Hades 334.
Hegel 390.
Herakleidas von Ainos 705.
„ von Syrakus 553, 555.
Herakleides Pontikos 607, 726, 745.
„ von Tarent 358.
Herakleitos 75, 90, 300.
Hermias 707.
Hermodoros 715.
Hermogenes 297.
Hermokrates 539, 591.
Herodotos 68, 243.
Hippias 135, 150.
Hippokrates 462.
„ von Chios 498.
Historie 68.
Humboldt, W. v. 633.
Hybris 56.

Idee und Ideal 342.
Ion 132.
Ironie 572.
Isokrates 243, 265, 485, 493.

Judengott 690.

Kallias 26.
Kallikles 211.
Kallippos 548, 648.
Karneades 734, 735.
Karthago 663.

Katholische Kirche 402.
Kebes 327.
Kephalos 210.
Komödie 20, 257.
Korybantentanz 39.
Kratylos 90, 287.
Kreta 660—662.
Kritias 35, 116—121, 160, 191, 591.
Kriton 27, 155, 161, 170, 171.
Ktesias 666.
Ktesippos 188, 303.

Laches 184.
Lakydes 733.
Lampon 31.
Landwirtschaft 668.
Lukian 358, 746, 747.
Luxusgesetze 702.
Lysias 121, 210, 258, 475.
Lysimachos 185.
Lysis 188.

Mäcenas 358.
Magnesia 669.
Meletos 155, 159, 182.
Melissos 76.
Mendelssohn 747.
Menippos 745.
Menon 275.
Methodios 358.
Mnesitheos 504.

Neuplatoniker 732, 741.
Nikias 110, 184.

Oinopides 70, 498.
Origenes 738.
Orthographie 293.

Panaitios 100, 735.
Paradoxe Themen der Rhetoren 364.
Parmenides 75, 562.
Paulus 337, 381, 386.
Pausanias 361, 366.
Peisistratos 17, 24.
Perikles 30, 31, 32.
Periktione 35, 434, 646.
Phaidon 102, 113, 325.
Phaidros 361, 363, 475.
Philebos 629.
Philippos von Opus 654, 720.
Philistion 586.
Philolaos 224, 332.
Pindar 44, 56, 221, 722.
Plethon 741.
Plotin 391, 423, 739.
Plutarch 358, 746.
Polos 215.
Polybios 665.
Polykrates 260, 282.
Porphyrios 739.
Poseidon 595, 597.
Poseidonios 730, 735.
Prädikatsbegriffe zu Subjekten gemacht 348, 356.
Prinzipat 582.
Prodikos 71, 84, 140, 296.
Prosadichtung 752.
Protagoras 78—82, 147, 291, 520.
Protarchos 629.
Psellos 741.
Pyrilampes 36.
Pythagoras, Pythagoreer 224, 243 bis 252, 498, 638, 718.
Python von Ainos 705.

Rodin, A. 634.
Roman 751.

Sauppe 599.
Schellings Bruno 748.
Schiller 343.
Schleiermacher 5, 356, 570.
Schöpfung 601.
Seneca 745.
Shaftesbury 747.
Silanion 713.
Simmias 326, 327.
Sizilische Geschichte 538—556, 647.
Sokrates 26, 93—116, 126, 138, 148, 152, 155—179, 375, 376, 377, 571.
„ Daimonion 114, 158.
„ Mäeutik 518.

Sokrates letztes Wort 178.
„ Mathematiker 514.
Solon 17.
Sophisten 27, 65—76, 276, 299, 428.
Sophokles 27.
Sophron 252.
Sparta 428, 666.
„ Eisengeld 672.
Speusippos 548, 720, 725.
Spintharos 94, 102, 113.
Sterne 472, 501, 502, 609.
Symposien 358.
Syrakus 541, 596.

Taureas 190.
Theaitetos 499, 513, 514, 515, 516.
Theben 668.
„ heilige Schar 366.
Theodoros 245, 499.
Theopompos 575, 725.
„ Komiker 257.
Theudios 500.
Thrasyllos 737.
Thrasymachos 82, 210, 299, 484.
Thukydides 29, 267.
Timaios 592.
Timotheos, Konons Sohn 25.
Totenkult 333.
Tragödie 19, 52.
Träume 173.

Unterricht in Athen 49, 52, 313.

Weise, Sieben 65, 129.
Winckelmann 345.

Xanthippe 96, 172.
Xenokrates 715, 729, 731.
Xenophanes 76.
Xenophon 94, 105, 261, 265, 357, 366, 376, 437, 549.

Zenon 75, 300, 484, 511.
Zikaden 455.
Zopyros 113.

Die Seitenzahlen der ersten Auflage sind gegenüber der zweiten niedriger um

1	von	Seite	92—121
2	„	„	122—182
3	„	„	183—238
2—3	„	„	241—386
4	„	„	387—426
5	„	„	427—528
6	„	„	531—603
7—8	„	„	604—709
10—11	„	„	713—760.

Zu verbessern

Seite 35, Zeile 22 Vetter für Neffe
„ 275, „ 20 u. Kallikles für Kallias
„ 296, „ 11 Hermogenes für Hermokrates.

B
395
W6
1920
Bd.1

Wilamowitz-Moellendorff, Ulich von
Platon. 2. Aufl.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY